احسن الہدایہ

ترجمہ و شرح اُردو

ہدایہ

تصنیف

شیخ الاسلام برہان الدین **ابوالحسن علی ابن ابی بکر** فرغانی مرغینانی

مترجم و شارح

مفتی عبدالحلیم قاسمی بستوی معین مفتی دارالعلوم دیوبند

تسہیل عنوانات و تخریج

مولانا صہیب اشفاق صاحب

از باب عتق احد العبدین

تا

باب قطع الطریق

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اُردو بازار لاہور

فون: 042-37224228-37221395

احسن الہدایہ
جلد ۱۰

ترجمہ وشرح اردو

ھدایہ

احسن الہدایہ جلد ۱۰

ترجمہ وشرح اردو

ھدایہ

از کتاب الشہادۃ تا کتاب الدعویٰ

تصنیف

شیخ الاسلام برہان الدین ابوالحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

المتوفی ۵۹۳ ہجری القمری

مترجم وشارح

مفتی عبدالحلیم قاسمی بستوی

معین مفتی دارالعلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

نام کتاب: .... احسن الہدایہ (جلد دہم)

مصنف: .... شیخ الاسلام برہان الدین ابو الحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

ناشر: .... مکتبہ رحمانیہ

مطبع: .... لٹل سٹار پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح واصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہوسکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

فہرست مضامین

كتاب الوكالة

یہ کتاب احکامِ وکالت کے بیان میں ہے

صاحب کتاب نے اس سے پہلے کتاب ادب القاضی کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے کتاب الشہادۃ کو بیان کررہے ہیں ان دونوں میں مناسبت اس طور پر ہے کہ جب قاضی کے یہاں کوئی مقدمہ جاتا ہے اور خصم یعنی مدعیٰ علیہ انکار کردیتا ہے تو اس وقت قاضی شہادت کا محتاج ہوتا ہے اور اگر انکار نہیں ہوتا تو بدونِ شہادت بھی معاملہ حل ہوجاتا ہے اور چونکہ شہادت کی ضرورت انکار کے بعد ہی پیش آتی ہے، اسی لیے اس کتاب کو بھی اخیر میں بیان کیا جارہا ہے۔

شہادۃ کے لغوی معنی ہیں: الإخبار بالشئی عن مشاهدة وعيان، لا عن تخمين وحسبان یعنی مشاہدہ اور ملاحظہ کے بعد کسی چیز کی خبر دینا، نہ کہ اندازے اور اٹکل سے خبر دینا۔

شہادت کے اصطلاحی معنی: إخبار عن صدق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء والحكم قضاء اور حکم کی مجلس میں لفظِ شہادت کے ذریعے سچی خبر دینے کا نام شہادت ہے۔

شہادت کا حکم: وجوب الحكم على القاضي بما يثبت بها یعنی شہادت سے ثابت ہونے والی چیز کے مطابق قاضی کے لیے فیصلے کا وجوب شہادت کا حکم کہلاتا ہے۔

قَالَ الشَّهَادَةُ فَرْضٌ تَلْزَمُ الشُّهُوْدَ وَلَايَسَعُهُمْ كِتْمَانُهَا إِذَا طَالَبَهُمُ الْمُدَّعِيْ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَلَا يَأْبَى الشُّهَدَاءُ إِذَا مَادُعُوْا﴾ (سورة البقرة: ٢٨٣) وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَلَاتَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهٗ آثِمٌ قَلْبُهٗ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٣) وَإِنَّمَا يُشْتَرَطُ طَلَبُ الْمُدَّعِيْ لِأَنَّهَا حَقُّهٗ فَيَتَوَقَّفُ عَلٰى طَلَبِهٖ كَسَائِرِ الْحُقُوْقِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ شہادت ایسا فریضہ ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور جب مدعی گواہوں سے شہادت کا مطالبہ کرے تو ان

کے لیے اسے چھپانے کی گنجائش نہیں ہے، اس لیے کہ ارشاد خداوندی ہے ''جب گواہ بلائے جائیں تو وہ انکار نہ کریں، دوسری جگہ فرمایا ''تم لوگ شہادت کو نہ چھپاؤ اور جو اسے چھپاتا ہے اس کا دل گنہگار ہے'' اور مدعی کا مطالبہ کرنا اس لیے شرط ہے کیونکہ شہادت اس کا حق ہے، لہٰذا دیگر حقوق کی طرح شہادت بھی اس کے طلب کرنے پر موقوف ہوگی۔

اللغاتُ:

﴿لایسعهم﴾ ان کے لیے گنجائش نہیں ہے۔ ﴿کتمان﴾ چھپانا۔ ﴿لایأبی﴾ انکار نہ کریں۔ ﴿اثم﴾ گناہ گار۔

گواہی دینے کی شرعی حیثیت:

فرماتے ہیں کہ جب مدعی گواہوں سے گواہی دینے کا مطالبہ کرے تو گواہوں پر مجلس قاضی میں حاضر ہونا اور شہادت دینا فرض ہے اور اس کا چھپانا اور اس میں ٹال مٹول کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم نے صاف لفظوں میں یہ اعلان کردیا ہے کہ جب گواہوں کو شہادت کے لیے طلب کیا جائے تو وہ انکار نہ کریں یعنی وہ حاضر ہو کر گواہی دیدیں، دوسری جگہ فرمایا گیا کہ تم لوگ شہادت کو نہ چھپاؤ یعنی شریعت میں شہادت کا کتمان جائز نہیں ہے بلکہ اس کا اظہار واجب ہے، مزید فرمایا گیا کہ جو شخص شہادت کو چھپائے گا اس کا دل گنہگار ہے اور دل چونکہ رئیس الاعضاء ہے، اس لیے جب وہ گنہگار ہوگا تو لازماً سارے اعضاء گنہگار ہوں گے اور یہ بات طے ہے کہ انسان ترکِ واجب ہی سے گنہگار ہوتا ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی ادائے شہادت واجب ہے۔

وإنما یشترط الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں جو إذا طالبهم المدعي کی عبارت سے ادائے شہادت کے لیے مدعی کی طلب کو مشروط قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت مدعی کا حق ہے اور جس طرح مدعی کے دیگر حقوق اس کی طلب پر موقوف ہوتے ہیں اسی طرح اس کا یہ حق بھی اس کی طلب پر موقوف ہوگا اور جب وہ طلب کرے گا تو من علیهم الحق یعنی شاہد پر اس حق کی ادائیگی واجب ہوگی۔

وَالشَّهَادَةُ فِي الْحُدُوْدِ يُخَيَّرُ فِيهَا الشَّاهِدُ بَيْنَ السَّتْرِ وَالْإِظْهَارِ لِأَنَّهُ بَيْنَ حِسْبَتَيْنِ إِقَامَةِ الْحَدِّ وَالتَّوَقِّيْ عَنِ الْهَتْكِ، وَالسَّتْرُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((لِلَّذِيْ شَهِدَ عِنْدَهُ لَوْ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ لَكَانَ خَيْرًا لَّكَ))، وَقَالَ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((مَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ سَتَرَ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)) وَفِيْمَا نُقِلَ مِنْ ❸ تَلْقِيْنِ الدَّرْءِ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَصْحَابِهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ دَلَالَةٌ ظَاهِرَةٌ عَلَى أَفْضَلِيَّةِ السَّتْرِ إِلَّا أَنَّهُ يَجِبُ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ بِالْمَالِ فِي السَّرِقَةِ فَيَقُوْلُ أَخَذَ إِحْيَاءً لِحَقِّ الْمَسْرُوْقِ مِنْهُ، وَلَايَقُوْلُ سَرَقَ مُحَافَظَةً عَلَى السَّتْرِ وَلِأَنَّهُ لَوْ ظَهَرَتِ السَّرِقَةُ لَوَجَبَ الْقَطْعُ، وَالضَّمَانُ لَايُجَامِعُ الْقَطْعَ فَلَايَحْصُلُ إِحْيَاءُ حَقِّهِ.

ترجمہ: اور شہادت فی الحدود میں گواہ کو چھپانے اور ظاہر کرنے کے مابین اختیار ہے، اس لیے کہ گواہ دو اجروں کے درمیان ہے، حد قائم کرنے اور مسلمان کی پردہ پوشی کرنے کے درمیان ہے اور چھپانا افضل ہے، اس لیے کہ جس شخص نے آپ ﷺ کے پاس گواہی

دی تھی اس سے آپ نے فرمایا تھا اگر تم اسے اپنے کپڑے سے چھپا لیتے تو تمہارے لیے بہتر ہوتا۔

ایک موقع پر آپ ﷺ نے فرمایا جس شخص نے کسی مسلمان کے عیب پر پردہ ڈالا اس کے عیب پر اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں پردہ ڈالیں گے، اور دفعِ حد کی تلقین کے متعلق آپ ﷺ اور حضرات صحابۂ کرام سے جو اقوال منقول ہیں وہ ستر کی افضلیت پر بین دلیل ہیں، لیکن سرقہ میں گواہ کے لیے مال کی گواہی دینا واجب ہے، لہٰذا شاہد مسروق منہ کا حق زندہ کرنے کے لیے کہے أَخَذَ (یعنی فلاں نے لیا ہے) اور حفاظت ستر کے پیش نظر سَرَقَ نہ کہے۔ اور اس لیے کہ اگر سرقہ ظاہر ہوگیا تو قطعِ ید واجب ہوگا۔ اور ضمان قطع کے ساتھ جمع نہیں ہوتا اس لیے حق کا احیاء حاصل نہیں ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿ستر﴾ پردہ پوشی۔ ﴿حسبة﴾ نیکی کا کام ایسا کام جس پر ثواب کا گمان کیا جائے۔ ﴿توقّی﴾ پرہیز کرنا۔ ﴿هتك﴾ توہین، پردہ ہٹانا۔ ﴿درء﴾ ہٹانا، دور کرنا۔ ﴿سرقة﴾ چوری۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الحدود باب الستر علی اھل حدود، حدیث: ٤٣٧٧.

❷ اخرجہ الترمذی فی کتاب الحدود باب ما جاء فی الستر علی المسلم، حدیث رقم: ١٤٢٥.

❸ اخرجہ ابوداؤد کتاب الحدود باب رجم معز بن مالک، حدیث رقم: ٤٤٢٦، ٤٤٢٧.

وجوب شہادت میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کا فرق:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ماقبل میں وجوبِ شہادت کے حوالے سے جو بات بیان کی گئی ہے، اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے یعنی حقوق العباد میں تو یہی حکم ہے کہ انسان کتمانِ شہادت نہ کرے، البتہ حقوق اللہ مثلاً حدود میں گواہ کو گواہی دینے اور نہ دینے دونوں کا اختیار ہے، کیونکہ یہ ایسا موقع ہے جہاں گواہی دینے میں بھی ثواب ہے اور نہ دینے میں بھی ثواب ہے چنانچہ اگر وہ گواہی دیتا ہے تو اسے حد قائم کرانے کا ثواب ملے گا، اور اگر گواہی نہ دے کر مسلمان کے عیب کو چھپاتا ہے تو اسے پردہ پوشی کرنے کا ثواب ملے گا، اس لیے گواہ کو ان دونوں کا اختیار ہوگا تاہم اگر وہ ستر اور پردہ پوشی کو اختیار کرے گا تو یہ زیادہ بہتر ہوگا، اس لیے کہ حدیث پاک میں ستر اور پردہ پوشی کی بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے، چنانچہ جب ہزال نامی شخص نے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو دربارِ رسالت میں زنا کا اقرار کرنے پر آمادہ کیا اور حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے اس کا اقرار کرلیا تو آپ ﷺ نے ہزال سے فرمایا لَوْ سَتَرْتَه بثوبك لكان خيرا لك یعنی اگر تم ماعز کا عیب چھپا لیتے اور اسے اقرار زنا پر آمادہ نہ کرتے تو یہ تمہارے لیے بہتر ہوتا، اسی طرح ایک دوسرے موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا من ستر علی مسلم ستر الله عليه في الدنيا والآخرة کہ جس شخص نے کسی مسلمان کے عیب کو چھپایا اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت دونوں میں اس کے عیوب کو چھپا دیں گے۔

نیز آپ ﷺ اور حضرات صحابہ سے کئی ایسے واقعات صادر ہوئے ہیں جن میں حتی الامکان حد کو دفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے، چنانچہ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ ہی کے واقعہ میں آپ ﷺ نے اُن سے فرمایا لعلّك قبلت أو غمزت أو نظرت کہ ہوسکتا ہے تم

نے صرف بوسہ لیا ہو یا صرف دبایا ہو یا اسے غور سے دیکھا ہو (اور زنا نہ کیا ہو) یعنی آپ نے پہلے دفعِ حد کی تلقین کی، لیکن جب حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے فرمایا أفنکتها اے اللہ کے نبی میں نے زناء کیا ہے فامر برجمه اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے رجم کا حکم دیا، اسی طرح حضرت ابومسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ کے پاس دو ایسی عورتیں لائی گئیں جنھوں نے چوری کی تھی، چنانچہ ان حضرات نے ان عورتوں سے پوچھا أسرقتِ کیا تو نے چوری کی ہے اور ساتھ ہی دونوں نے ہر عورت سے کہہ بھی دیا قولي لا کہ تم نہیں کہہ دو اور ان عورتوں نے لا کہہ دیا اور ان حضرات نے انھیں چھوڑ دیا یہ تمام آثار و واقعات اس بات کی کھلی دلیل ہیں کہ حدود میں گواہی نہ دینا ہی افضل اور اولیٰ ہے۔

البتہ جہاں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں مثلاً سرقہ اور چوری ہے کہ اس میں حق اللہ بھی ہے بایں طور کہ اس کے ثبوت پر قطعِ ید ہوگا اور حق العبد بھی ہے اس طرح کہ سرقہ میں بندے کا مال گیا ہے تو اس موقع پر حق اللہ یعنی سرقہ کی گواہی چھپانا افضل ہے، لیکن حق العبد یعنی مال کی گواہی دینا واجب ہے چنانچہ اس موقع پر گواہ یوں کہے أَخَذَ یعنی فلاں نے دوسرے کا مال لیا ہے اور مال لینے کی کئی وجوہات ہیں اور سَرَقَ اس نے چوری کی ہے نہ کہے ورنہ تو ستر فوت ہوجائے گا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ضمان اور قطع ید دونوں جمع نہیں ہوسکتے چنانچہ اگر گواہ نے لفظ سَرَقَ سے گواہی دی تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا (اگر اس کے پاس مالِ مسروق نہ ہو تو) اور اس صورت میں حق العبد فوت ہوجائے گا اور حق اللہ زندہ ہوگا حالانکہ حق اللہ کو دبا کر حق العبد کو زندہ کرنا زیادہ ضروری ہے اسی لیے اس موقع پر گواہ کو چاہئے کہ وہ أَخَذَ کہہ کر مال لینے کی گواہی دے تاکہ حق العبد کا احیاء ہوجائے اور لفظ سَرَقَ سے گواہی نہ دے تاکہ مجرم کو قطعِ ید سے بچالے۔

قَالَ وَالشَّهَادَةُ عَلٰى مَرَاتِبَ، مِنْهَا الشَّهَادَةُ فِي الزِّنَاءِ يُعْتَبَرُ فِيْهَا أَرْبَعَةٌ مِنَ الرِّجَالِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿وَاللَّاتِيْ يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء: ١٥) وَلِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ (سورة النور: ٤) وَلَايُقْبَلُ فِيْهَا شَهَادَةُ النِّسَاءِ لِحَدِيْثِ الزُّهْرِيِّ مَضَتِ السُّنَّةُ[1] مِنْ لَدُنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم وَالْخَلِيْفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهٖ أَنْ لَاشَهَادَةَ لِلنِّسَاءِ فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ، وَلِأَنَّ فِيْهَا شُبْهَةَ الْبَدْلِيَّةِ لِقِيَامِهَا مَقَامَ شَهَادَةِ الرِّجَالِ فَلَاتُقْبَلُ فِيْمَا يَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ، وَمِنْهَا الشَّهَادَةُ بِبَقِيَّةِ الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ تُقْبَلُ فِيْهَا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ﴾ (سورة البقرة : ٢٨٢)، وَلَايُقْبَلُ فِيْهَا شَهَادَةُ النِّسَاءِ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ شہادت کے چند مراتب ہیں جن میں سے ایک زناء کی شہادت ہے جس میں چار مردوں کی شہادت معتبر ہے، اس لیے کہ ارشاد خداوندی ہے "تمہاری عورتوں میں سے جو زناء کا ارتکاب کریں ان پر اپنے میں سے چار گواہ طلب کرو" نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا پھر جو چار گواہ نہ پیش کرسکیں الخ، اور زنا میں عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہے کیونکہ حضرت زہری رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے عہد سے لے کر یہ سنت جاری ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کی شہادت معتبر نہیں

ہے، اور اس لیے کہ عورتوں کی شہادت میں بدلیت کا شبہہ ہے کیونکہ ان کی شہادت مردوں کی شہادت کے قائم مقام ہے، لہذا عورتوں کی شہادت اس معاملے میں معتبر نہیں ہوگی جو شبہہ سے ساقط ہو جاتا ہو۔ اور ان میں سے بقیہ حدود اور قصاص کی شہادت ہے ان میں دو مردوں کی گواہی مقبول ہوگی، اس لیے کہ ارشاد خداوندی ہے ''تم اپنے مردوں میں سے دو لوگوں کو گواہ بنالو اور ان میں بھی عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہے اس دلیل کی بناء پر جو ہم بیان کر چکے۔

اللغات:

﴿فاحشة﴾ بدکاری۔ ﴿مضت﴾ جاری ہے، چلی آئی ہے۔ ﴿يندرئ﴾ دور ہو جاتا ہے، ہٹ جاتا ہے۔

تخریج:

❶ اخرجه ابن ابی شیبه فی مصنفه باب فی شهادة النساء فی الحدود، حدیث: ۲۸۷۱۴.

گواہی کے درجے اور مراتب:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ گواہی اور شہادت کے کل چار درجے اور مرتبے ہیں جن میں سے یہاں دو کا بیان ہے (۱) شہادت کا پہلا مرتبہ زنا کی شہادت ہے اور اس کے لیے چار مردوں کی گواہی معتبر ہے یعنی جب چار مرد کسی شخص کے متعلق بدکاری کی شہادت دیں گے تب اس پر زنا کا ثبوت ہوگا۔ اس کی پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے **واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم** کہ تمہاری عورتوں میں جو بدکاری کریں ان کے خلاف چار مرد گواہ پیش کرو، اور دوسری دلیل یہ آیت کریمہ ہے **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الخ** کہ جو لوگ پاکدامن عورتوں پر زناء کی تہمت لگائیں پھر چار مرد گواہ نہ پیش کر سکیں تو انھیں اسّی کوڑے مارو، ان دونوں آیتوں سے ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ گواہوں کی تعداد کے سلسلے میں تو یہ آیتیں صریح ہیں، کیونکہ أربعة کے لفظ سے صاف طور پر گواہوں کے چار ہونے کی صراحت ہے اور گواہوں کا مرد اور مذکر ہونا ان آیتوں سے اس طرح ثابت ہے کہ دونوں آیتوں میں أربعة کا لفظ وارد ہے اور لفظ أربعة مؤنث ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ ثلاثة سے تسعة تک کا عدد اگر مذکر ہو تو معدود مؤنث ہوتا ہے اور عدد اگر مؤنث ہو تو معدود مذکر ہوتا ہے اور آیات کریمہ میں چونکہ أربعة کا عدد مؤنث مذکور ہے اس لیے اس ضابطے کے تحت اس کا معدود مذکر ہوگا اور ثبوتِ زناء کے لیے چار مردوں کی گواہی شرط اور ضروری ہوگی۔ (عنایہ)

ولايقبل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ثبوتِ زنا کے لیے عورتوں کی شہادت مقبول ومعتبر نہیں ہوگی، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت زہری کے حوالے سے منقول ہے جس میں یہ مضمون وارد ہے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کے زمانے سے ہی یہ سنت جاری ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے اور یہاں خاص طور پر حضرات شیخینؓ کا تذکرہ اس لیے کیا گیا ہے کہ انھی حضرات کے زمانے میں کثرت سے اسلامی قوانین وضوابط مرتب اور مدون کیے گئے ہیں اور یہی لوگ اسلامی دفعات اور احکامات کے بانی مبانی سمجھے جاتے ہیں (بنایہ) حدود اور قصاص میں عورتوں کی شہادت معتبر نہ ہونے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ان کی شہادت میں بدلیت کا شبہہ ہے بایں معنی کہ قرآن میں ہے **فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان** کہ اگر دو مرد نہ

ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں، اس سے معلوم ہوا کہ عورتیں شہادت میں اصل نہیں ہیں بلکہ مردوں کے قائم مقام اور ان کا بدل ہیں چونکہ مردوں کی موجودگی میں بھی ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دے سکتی ہیں، اس لیے عورتوں کی شہادت حقیقت میں بدل نہیں ہوگی البتہ اس میں بدلیت کا شبہہ ہوگا اور ان معاملات میں یہ گواہی مقبول نہیں ہوگی جو شبہہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور چونکہ حدود وقصاص شبہہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، اس لیے ان میں عورتوں کی شہادت مقبول اور معتبر نہیں ہوگی۔

ومنها الخ فرماتے ہیں کہ شہادت کا دوسرا درجہ اور مرتبہ زنا کے علاوہ دیگر حدود اور قصاص کی شہادت ہے مثلا حد قذف، حدِ شرب خمر اور حد سرقہ وغیرہ کی شہادت ہے اور ان حدود میں دو مردوں کی شہادت معتبر ہے، اس لیے کہ قرآن کریم نے صاف لفظوں میں واستشهدوا شهيدين من رجالكم کے اعلان سے گواہوں کے دو ہونے اور مرد ہونے کی تصریح کردی ہے، اور جس طرح حد زنا میں عورتوں کی شہادت معتبر نہیں ہے اسی طرح حد قذف اور حد سرقہ وغیرہ میں بھی عورتوں کی شہادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ یہاں بھی وہی خرابی ہے جو حد زنا کے ضمن میں بیان کی گئی، لما ذکرنا سے حدیث زہری اور شبہۂ بدلیت والی دلیلوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

قَالَ وَمَا سِوٰى ذٰلِكَ مِنَ الْحُقُوْقِ يُقْبَلُ فِيْهَا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ الْحَقُّ مَالًا أَوْ غَيْرَ مَالٍ، مِثْلُ النِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ وَالْوَكَالَةِ وَالْوَصِيَّةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَايُقْبَلُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ إِلَّا فِي الْأَمْوَالِ وَتَوَابِعِهَا لِأَنَّ الْأَصْلَ فِيْهَا عَدَمُ الْقُبُوْلِ لِنُقْصَانِ الْعَقْلِ وَاخْتِلَالِ الضَّبْطِ وَقُصُوْرِ الْوِلَايَةِ، فَإِنَّهَا لَاتَصْلُحُ لِلْأَمَارَةِ، وَلِهٰذَا لَاتُقْبَلُ فِي الْحُدُوْدِ وَلَاتُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَرْبَعِ مِنْهُنَّ وَحْدَهُنَّ إِلَّا أَنَّهَا قُبِلَتْ فِي الْأَمْوَالِ ضَرُوْرَةً، وَالنِّكَاحُ أَعْظَمُ خَطْرًا وَأَقَلُّ وُقُوْعًا فَلَايَلْتَحِقُ بِمَا هُوَ أَدْنٰى خَطْرًا وَأَكْثَرُ وُجُوْدًا، وَلَنَا أَنَّ الْأَصْلَ فِيْهَا الْقُبُوْلُ لِوُجُوْدِ مَايُبْتَنٰى عَلَيْهِ أَهْلِيَّةُ الشَّهَادَةِ وَهُوَ الْمُشَاهَدَةُ وَالضَّبْطُ وَالْأَدَاءُ، إِذْ بِالْأَوَّلِ يَحْصُلُ الْعِلْمُ لِلشَّاهِدِ وَالثَّانِي يَبْقٰى وَبِالثَّالِثِ يَحْصُلُ الْعِلْمُ لِلْقَاضِيْ وَلِهٰذَا يُقْبَلُ إِخْبَارُهَا فِي الْأَخْبَارِ، وَنُقْصَانُ الضَّبْطِ بِزِيَادَةِ النِّسْيَانِ انْجَبَرَ بِضَمِّ الْأُخْرٰى إِلَيْهَا فَلَمْ يَبْقَ بَعْدَ ذٰلِكَ إِلَّا الشُّبْهَةُ فَلِهٰذَا لَاتُقْبَلُ فِيْمَا يَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ وَهٰذِهِ الْحُقُوْقُ تَثْبُتُ مَعَ الشُّبُهَاتِ، وَعَدَمُ قُبُوْلِ الْأَرْبَعِ عَلٰى خِلَافِ الْقِيَاسِ كَيْ لَا يَكْثُرَ خُرُوْجُهُنَّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ حدود اور قصاص کے علاوہ دیگر حقوق میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے خواہ وہ حق مال ہو یا غیر مال ہو جیسے نکاح، طلاق، وکالت اور وصیت وغیرہ۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اموال اور اس کے توابع کے علاوہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے، کیونکہ شہادتِ نساء کی عدم مقبولیت اصل ہے، اس لیے کہ ان کی عقل میں نقص ہے، ضبط میں خلل ہے اور ولایت میں کمی ہے چنانچہ عورت امارت کے لائق نہیں ہے اسی وجہ سے حدود میں عورت کی شہادت مقبول نہیں ہے

اور تنہا چار عورتوں کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے البتہ بر بنائے ضرورت اموال میں اسے قبول کر لیا گیا ہے۔ اور نکاح عظیم المرتبت اور قلیل الوقوع ہے لہٰذا اس امر کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا جو کم رتبہ اور کثیر الوجود ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت میں مقبول ہونا اصل ہے کیونکہ عورتوں میں بھی وہ چیزیں موجود ہیں جن پر اہلیت شہادت کا مدار ہے اور وہ مشاہدہ، ضبط اور اداء ہے، کیونکہ مشاہدہ سے گواہ کو علم حاصل ہو جاتا ہے اور ضبط سے علم باقی رہتا ہے اور ادائیگی سے قاضی کو علم حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے احادیث میں عورتوں کی خبر دینا مقبول ہے۔ اور زیادتی نسیان کی وجہ سے ضبط میں جو نقصان ہے ایک عورت کے ساتھ دوسری کو ملانے سے اس کی تلافی ہو جائے گی، لہٰذا اس کے بعد شبہہ کے علاوہ کوئی دوسری کمی نہیں رہ گئی، اسی لیے جو حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں ان میں عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہے اور (صورت مسئلہ میں بیان کردہ) حقوق شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں۔ اور تنہا چار عورتوں کی شہادت کا مقبول نہ ہونا خلاف قیاس ہے تاکہ عورتیں کثرت سے نہ نکلیں۔

اللغاتُ:

﴿ضبط﴾ یاد رکھنا۔ ﴿خطر﴾ اہمیت۔ ﴿یبتنی﴾ مبنی ہوتا ہے، مدار ہوتا ہے۔ ﴿ضمّ﴾ ساتھ ملانا۔ ﴿نسیان﴾ بھول جانے کی صفت۔

گواہی کے درجے اور مراتب:

اس عبارت میں شہادت کے تیسرے درجے کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے یہاں حدود اور قصاص کے علاوہ دوسرے حقوق میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت مقبول ومعتبر ہے خواہ وہ حق مال ہو جیسے بیع وشراء ہے یا مال نہ ہو جیسے نکاح، طلاق، وکالت اور وصیت ورجعت وغیرہ ہیں۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اموال اور ان کے توابع مثلاً اعارہ، اجارہ اور کفالہ کے علاوہ کسی بھی معاملہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت مقبول اور معتبر نہیں ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی کا مقبول نہ ہونا ہی اصل ہے، کیونکہ اہلیتِ شہادت کے لیے انسان کا کامل العقل، تام الضبط اور اہلِ ولایت ہونا ضروری ہے جب کہ عورتیں ناقص العقل ہوتی ہیں، غلبۂ نسیان کی وجہ سے ان کے ضبط میں بھی خلل رہتا ہے اور ان کی ولایت میں بھی قصور اور فتور ہوتا ہے اسی وجہ سے عورتوں کو امارت کا عہدہ سپرد نہیں کیا جاتا ہے اور حدود وقصاص میں ان کی گواہی معتبر نہیں ہوتی اور تنہا چار عورتوں کی شہادت بھی معتبر نہیں ہوتی، اسی لیے اموال اور ان کے توابع کے علاوہ میں کہیں بھی عورتوں کی شہادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، البتہ اموال اور ان کے توابع میں حقوق العباد کے احیاء کی ضرورت کے پیشِ نظر اس کا اعتبار کر لیا گیا ہے۔

اس کے برخلاف نکاح اور طلاق عظیم المرتبت اور قلیل الوقوع ہیں جب کہ اموال کم رتبہ اور کثیر الوجود ہیں اس لیے یہ نکاح اور طلاق کے ہم پلہ نہیں ہوں گے اور جس طرح اموال میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہے اسی طرح نکاح وغیرہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

ولنا الخ صورتِ مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت میں قبول ہونا اصل ہے کیونکہ جن چیزوں پر اہلیتِ

شہادت کا مدار ہے یعنی مشاہدہ اور ضبط واداء یہ چیزیں عورتوں میں بھی موجود ہیں اور ان سے شہادت کا مقصود حاصل ہوجاتا ہے چنانچہ مشاہدہ سے گواہ اس چیز سے باخبر ہوجائے گا جس کے ذریعے اسے شہادت دینے میں سہولت ہوگی اور ضبط کی اہلیت سے گواہ مشاہدہ کردہ چیز کو اچھی طرح محفوظ کرلیگا اور اس کا مشاہدہ وقتِ اداء تک باقی رہے گا اور اس ادائیگی سے قاضی جی کو بھی معاملہ کا علم حاصل ہوجائے گا اس لیے ان امور کے عورتوں میں پائے جانے کی وجہ سے عورتوں کی شہادت میں قبولیت اصل ہوگی اسی لیے حضرات محدثین نے احادیث میں عورتوں کی خبر کا اعتبار کیا ہے اور چونکہ احادیث میں بہت زیادہ احتیاط برتی جاتی ہے لہٰذا جب احادیث میں عورتوں کی خبر مقبول ہے تو احادیث کے علاوہ معاملات میں بدرجۂ اولی ان کی شہادت مقبول اور معتبر ہوگی۔

ونقصان الضبط الخ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیلوں کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ عورتوں کی یادداشت کمزور ہوتی تو بھی یہ چیز قبولیتِ شہادت سے مانع نہیں ہوگی، کیونکہ جب ایک عورت کے ساتھ دوسری عورت بھی ملائی جائے گی تو اس کمزوری کی تلافی ہوجائے گی اور دونوں کا ضبط مل کر ایک مرد کے ضبط کے برابر ہوجائے گا۔ اور نقصانِ ضبط نہیں رہ جائے گا، صرف شبہۂ بدلیت والی خرابی رہ جائے گی اور جو حقوق شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں ان میں عورتوں کی شہادت معتبر نہیں ہوگی جیسے حدود اور قصاص اور وہ حقوق جو شبہات کے باوجود ثابت ہوجاتے ہیں ان میں عورتوں کی شہادت مقبول ہوگی اور صورتِ مسئلہ میں بیان کردہ حقوق یعنی نکاح اور طلاق وغیرہ چونکہ شبہات کے باوجود ثابت ہوجاتے ہیں اس لیے ان میں عورتوں کی شہادت معتبر ہوگی۔

وعدم قبول الأربع الخ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چار عورتوں کی گواہی کا مقبول نہ ہونا خلاف قیاس ہے، کیونکہ جب ایک مرد کی جگہ دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے تو دو مردوں کی جگہ چار عورتوں کی شہادت بھی مقبول ہونی چاہئے مگر ایسا کرنے میں چونکہ عورتیں کثرت سے باہر نکلیں گی اور ہر معاملہ میں شہادت کے لیے حاضر رہیں گی جس سے مزید فتنہ وفساد پیدا ہوگا، اس لیے **إثمه أكبر من نفعه** والی خرابی کے پیش نظر خلاف قیاس تنہا چار عورتوں کی شہادت کو معتبر نہیں مانا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے بیان کردہ دلیل یعنی نقصانِ ضبط کا جواب تو دے دیا ہے، لیکن نقصانِ عقل اور قصور ولایت کا جواب نہیں دیا ہے، البتہ صاحب عنایہ وبنایہ نے ان کا بھی جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا کہ نفس انسانی کے چار مرتبے ہیں (۱) استعداد عقل (۲) عقل بالملکہ (۳) عقل بالفعل (۴) عقلِ مستفاد ان چاروں میں سے دوسرا مرتبہ جو ہے یعنی عقل بالملکہ والا مرتبہ اس کے ذریعے حواس کو جزئیات میں استعمال کرکے بدیہیات کو حاصل کیا جاتا ہے اور اسی عقل پر احکامات کی تکلیف کا مدار ہوتا ہے اور یہ ملکہ مرد وزن میں برابر ہوتا ہے، اسی لیے تو احکام شرعیہ اور فرائض وواجبات دونوں نوع پر برابر عائد ہوتے ہیں اس لیے عورتوں میں نقصانِ عقل اور قصور ولایت کا دعوی کرنا صحیح نہیں ہے اور جہاں عورتوں کو ناقص العقل کہا گیا ہے وہاں عقل بالفعل کے اعتبار سے کہا گیا ہے اور چونکہ اس پر تکلیف کا مدار نہیں ہے اس لیے اس کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہے۔ (بنایہ ۱۲۹/۸)

قَالَ وَيُقْبَلُ فِي الْوِلَادَةِ وَالْبَكَارَةِ وَالْعُيُوْبِ بِالنِّسَاءِ فِيْ مَوْضِعٍ لَايَطَّلِعُ عَلَيْهِ الرِّجَالُ شَهَادَةُ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ

لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ[1] جَائِزَةٌ فِيْمَا لَايَسْتَطِيْعُ الرِّجَالُ النَّظْرَ اِلَيْهِ، وَالْجَمْعُ الْمُحَلّٰى بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ يُرَادُ بِهِ الْجِنْسُ فَيَتَنَاوَلُ الْأَقَلَّ وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي اشْتِرَاطِ الْأَرْبَعِ وَلِأَنَّهُ إِنَّمَا سَقَطَتِ الذُّكُوْرَةُ لِيُخَفِّفَ النَّظْرُ، لِأَنَّ نَظْرَ الْجِنْسِ إِلَى الْجِنْسِ أَخَفُّ فَكَذَا يَسْقُطُ اعْتِبَارُالْعَدَدِ إِلَّا أَنَّ الْمَثْنٰى وَالثَّلَاثَ أَحْوَطُ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْإِلْتِزَامِ ثُمَّ حُكْمُهَا فِي الْوِلَادَةِ شَرَحْنَاهُ فِي الطَّلَاقِ، فَأَمَّا حُكْمُ الْبَكَارَةِ فَإِنْ شَهِدْنَ أَنَّهَا بِكْرٌ يُؤَجَّلُ فِي الْعِنِّيْنِ سَنَةً وَيُفَرَّقُ بَعْدَهُ، لِأَنَّهَا تَأَيَّدَتْ بِمُؤَيِّدٍ، إِذِ الْبَكَارَةُ أَصْلٌ، وَكَذَا فِي رَدِّ الْمَبِيْعَةِ إِذَا اشْتَرَاهَا بِشَرْطِ الْبَكَارَةِ، فَإِنْ قُلْنَ إِنَّهَا ثَيِّبٌ يُحَلَّفُ الْبَائِعُ لِيَنْضَمَّ نُكُوْلُهُ إِلَى قَوْلِهِنَّ، وَالْعَيْبُ يَثْبُتُ بِقَوْلِهِنَّ فَيُحَلَّفُ الْبَائِعُ، وَأَمَّا شَهَادَتُهُنَّ عَلَى اسْتِهْلَالِ الصَّبِيِّ لَاتُقْبَلُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي حَقِّ الْإِرْثِ، لِأَنَّهُ مِمَّا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ الرِّجَالُ إِلَّا فِي حَقِّ الصَّلَاةِ، لِأَنَّهَا مِنْ أُمُوْرِ الدِّيْنِ، وَعِنْدَهُمَا تُقْبَلُ فِي حَقِّ الْإِرْثِ أَيْضًا لِأَنَّهُ صَوْتٌ عِنْدَ الْوِلَادَةِ، وَلَايَحْضُرُهَا الرِّجَالُ عَادَةً فَصَارَ كَشَهَادَتِهِنَّ عَلٰى نَفْسِ الْوِلَادَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ولادت، بکارت اور ان نسوانی عیوب میں جن پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے ایک عورت کی شہادت مقبول ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے وہاں عورتوں کی شہادت جائز ہے اور وہ جمع جو الف لام کے ساتھ معرف ہو اس سے جنس مراد ہوتی ہے، اس لیے یہ اقل کو شامل ہوگی۔ اور یہ حدیث چار عورتوں کی شرط لگانے میں امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہوگی۔ اور اس لیے مذکر ہونے کی قید ساقط ہوگئی تاکہ دیکھنے میں خفت اور کمی ہو، کیونکہ جنس کا جنس کو دیکھنا اخف ہے، نیز عدد کا اعتبار بھی ساقط ہو جائے گا البتہ اگر دو یا تین ہوں تو زیادہ احتیاط ہے، اس لیے کہ اس میں لازم کرنے کے معنی موجود ہیں، پھر ولادت میں ایک عورت کی شہادت کا حکم کتاب الطلاق میں ہم پوری وضاحت کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔ رہا بکارت کا حکم تو اگر عورتوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت باکرہ ہے تو اس کے عنین شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس کے بعد تفریق کر دی جائے گی، اس لیے کہ شہادت کو ایک تائید حاصل ہوگئی ہے کیونکہ باکرہ ہونا اصل ہے۔

اور ایسے ہی مبیعہ باندی کو واپس کرنے کا حکم ہے بشرطیکہ اسے مشتری نے بکورت کی شرط پر خریدا ہو چنانچہ اگر عورتوں نے کہا کہ وہ ثیبہ ہے تو بائع سے قسم لی جائے گی تاکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا عورتوں کے قول کے ساتھ مل جائے اور عیب عورتوں کے قول سے ثابت ہوگا (لیکن اگر بائع کے پاس ثابت نہ ہو تو) پھر بائع سے قسم لی جائے گی۔ اور بوقت ولادت بچہ کے رونے پر میراث کے حق میں امام اعظم رحمہ اللہ کے یہاں عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہے، کیونکہ بچے کا رونا ان چیزوں میں سے ہے جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں، لیکن نماز کے حق میں اس لیے کہ نماز امور دین میں سے ہے۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں میراث کے حق میں بھی (عورتوں کی شہادت) مقبول ہوگی، کیونکہ بوقت ولادت استہلال آواز ہے اور عادتاً مرد عورت کے پاس (بوقتِ ولادت) موجود نہیں ہوتے، لہٰذا یہ نفسِ ولادت پر عورتوں کی شہادت کے مانند ہوگیا۔

اللغات:

﴿بکارۃ﴾ کنوارا پن۔ ﴿موضع﴾ جگہ۔ ﴿أحوط﴾ زیادہ احتیاط والا۔ ﴿یؤجّل﴾ مہلت دی جائے گی۔ ﴿عنّین﴾ نامرد۔ ﴿ذکورۃ﴾ مذکر ہونا۔ ﴿نکول﴾ قسم دینے سے انکار کرنا۔ ﴿استھلال﴾ چیخنا، چلانا، رونا۔ ﴿صوت﴾ آواز۔

تخریج:

❶ اخرجه دارقطنی بمعناه غریب بهٰذا اللفظ فی کتاب الاقضیه، حدیث رقم: ٤٥١١، ٤٥١٢.

گواہی کا آخری درجہ:

صاحب کتاب نے اس عبارت میں شہادت کے چوتھے اور آخری مرتبے سے بحث کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ شہادت کا چوتھا اور آخری درجہ یہ ہے کہ ولادت، بکارت اور عورتوں کے بدن پر وہ مخفی عیوب جن پر صرف عورتیں ہی مطلع ہوسکتی ہیں ان سب میں ہمارے یہاں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چار عورتوں کی شہادت ضروری ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے باب میں دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں، اس لیے چار عورتیں دو مردوں کے قائم مقام ہوں گی اور جہاں مردوں کے لیے شہادت دینا ممکن نہ ہوگا وہاں چار عورتوں کی شہادت شرط اور ضروری ہوگی۔ ہماری دلیل یہ حدیث ہے **شهادة النساء جائزة فيما لايستطيع الرجال النظر إليه** یعنی جن چیزوں کو مرد نہیں دیکھ سکتے ان میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اس حدیث سے ہمارا استدلال اس طور پر ہے کہ لفظ نساء جمع ہے اور جمع معرف باللام سے جنس مراد ہوتی ہے اور جنس کا اطلاق کثیر پر بھی ہوتا ہے اور قلیل پر بھی ہوتا ہے اور جنس کا قلیل ایک ہے، اس لیے لفظِ نساء ایک عورت کی شہادت کو بھی شامل ہوگا اور تنہا اس کی شہادت سے بھی ولادت اور بکارت وغیرہ کا ثبوت ہو جائے گا اور چار عورتوں کی شہادت کو مشروط قرار دینا اطلاقِ حدیث کے ساتھ زیادتی کرنے کے مترادف ہوگا جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسی کے قائل ہیں، اسی لیے صاحب ہدایہ نے اس حدیث کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف حجت اور دلیل قرار دیا ہے۔

ولأنه الخ ولادت وغیرہ میں ایک عورت کی گواہی کافی ہونے پر یہ ہماری عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ولادت اور بکورت وغیرہ میں ہم نے اسی لیے ذکورت یعنی مرد ہونے اور مرد کے دیکھنے کو ساقط کردیا ہے تاکہ دیکھنے میں خفت اور نرمی ہو، کیونکہ عورت کا عورت اور اس کے مخصوص مقامات کو دیکھنا مرد کے دیکھنے کی بہ نسبت خفیف ہے اس لیے کہ اس میں شہوت بھڑکنے اور حواس باختہ ہونے کا خدشہ نہیں ہے، جب کہ مرد کے دیکھنے کی صورت میں معاملہ کی سنگینی کا خطرہ ہی نہیں بلکہ یقین ہے اس لیے اس خرابی سے بچنے کے لیے ذکورت کی قید یہاں ساقط کردی گئی اور صرف عورت کے لیے ان مقامات کو دیکھنے کی اجازت دی گئی اور یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ ایک عورت کا دیکھنا دو، تین اور چار عورتوں کے دیکھنے سے زیادہ خفیف ہے، اس لیے عورت کے دیکھنے میں تعداد یعنی دو اور تین کی قید ساقط ہوجائے گی اور صرف ایک عورت کے دیکھنے سے مقصود حاصل ہوجائے گا اور اس کی شہادت سے کام چل جائے گا، البتہ اگر ایک کی جگہ دو تین عورتیں دیکھ کر شہادت دیں تو اس میں احتیاط زیادہ ہے، کیونکہ ولادت اور بکارت میں ایک عورت کی شہادت میں بھی لازم کرنے کے معنی موجود ہیں (اسی لیے گواہی دینے والی عورت کا آزاد ہونا، مسلمان ہونا اور لفظِ شہادت کے ساتھ قاضی کی

مجلس میں گواہی دینا شرط ہے) اور معنیٔ التزام کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں عدد کا اعتبار ہو اور ایک سے زائد عورتوں کی شہادت ہو، اس لیے بربنائے احتیاط ہم نے اسے جائز قرار دے دیا ہے۔

ثم حکمها الخ فرماتے ہیں کہ ولادت کے متعلق ایک عورت کی شہادت کے حکم کو کتاب الطلاق کے باب ثبوت النسب میں ہم تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں، لہٰذا وہاں جائیے اور سیرابی حاصل کیجیے۔

وأما حکم البکارة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی عنین اور نامرد نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہے، لیکن اس کی بیوی نے جماع کا انکار کر دیا تو قاضی چند عورتوں کو اس عنین کی بیوی کی بکورت اور ثیبوبیت دیکھنے پر مامور کرے گا چنانچہ اگر وہ عورتیں یہ گواہی دیں کہ مذکورہ عورت ابھی بھی باکرہ ہی ہے تو قاضی اس کے شوہر کو علاج ومعالجہ کے لیے ایک سال کی مہلت دے گا اور ایک سال بعد بھی اگر وہ جماع پر قادر نہیں ہوگا تو اس کے اور اس کی زوجہ کے درمیان تفریق کر دے گا، کیونکہ بیوی کا باکرہ ہونا اصل ہے اور چونکہ معائنہ کرنے والی عورتوں کی شہادت سے اس اصل کو مزید تقویت اور تائید حاصل ہوگئی ہے اس لیے عورت کے باکرہ ہونے ہی کا فیصلہ کیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر کسی شخص نے باکرہ ہونے کی شرط پر کوئی باندی خریدی اور وہ مشتری کے قبضہ میں چلی گئی پھر کچھ دنوں بعد مشتری نے دعویٰ کیا کہ وہ باندی باکرہ نہیں بلکہ ثیبہ ہے، لیکن بائع نے اسے تسلیم نہیں کیا اور کہنے لگا کہ وہ باکرہ ہی ہے تو اس صورت میں بھی قاضی اس باندی کا معائنہ کرنے کے لیے چند عورتوں کو متعین کرے گا چنانچہ اگر وہ عورتیں یہ کہیں کہ یہ باندی باکرہ ہے تو مشتری کو وہ باندی بائع پر واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ باکرہ ہونا اصل ہے اور اس اصل کے ساتھ معائنہ کرنے والی عورتوں کی شہادت بھی لاحق ہوگئی ہے لہٰذا باندی کا باکرہ ہونا ہی تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر عورتوں نے اس باندی کا ثیبہ ہونا ثابت کیا تو اس صورت میں قاضی بائع سے قسم لے گا، اب اگر بائع قسم سے انکار کرتا ہے تو مشتری کو فسخ بیع کا حق ہوگا، کیونکہ عورتوں کی شہادت کے لیے بائع کا انکار مؤید ہوگیا ہے، لیکن اگر بائع قسم کھالیتا ہے اور یہ کہہ دیتا ہے کہ بخدا میں نے باکرہ ہونے کی حالت میں اس باندی کو مشتری کے سپرد کیا ہے تو پھر مشتری کو فسخ کا حق نہیں ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں عورتوں کی شہادت کو کوئی مؤید نہیں ملا ہے اور فسخ بیع کا حق چونکہ شهادة النساء سے اقویٰ ہے، اس لیے صرف ان کی شہادت سے مشتری کو حقِ فسخ نہیں حاصل ہوگا۔

والعیب الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ جن نسوانی عیوب پر مرد مطلع نہیں ہوسکتے ان کے متعلق ایک عورت کی شہادت کافی ہے اور صورت مسئلہ میں جب کئی عورتوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں باندی ثیبہ ہے تو ان کی شہادت کے مطابق مشتری کو وہ باندی واپس کرنے کا حق ملنا چاہئے، حالانکہ آپ نے تو اس صورت میں بائع سے قسم لینے کو ضروری قرار دیا ہے، آخر ایسا کیوں ہے؟ یہ تو حدیث **شهادة النساء الخ** کے خلاف ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عیب یعنی باندی کا باکرہ ہونا تو معائنہ کار عورتوں کی شہادت سے ثابت ہو چکا ہے اور ہم نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے اس باندی کو ثیبہ قرار دے دیا ہے، لیکن اس کے بعد بائع سے اس لیے قسم لی جاتی ہے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ وہ باندی کہاں ثیبہ ہوئی ہے، مشتری کے پاس یا بائع کے پاس چنانچہ اگر بائع کے پاس اس میں یہ عیب پیدا ہوا ہوگا تو مشتری کو فسخِ بیع کا حق ہوگا۔ اور اگر مشتری کے پاس یہ عیب پیدا ہوا ہوگا تو پھر اسے فسخِ بیع کا حق نہیں ہوگا، لہٰذا صورت مسئلہ میں اس بات پر بائع

سے قسم لی جائے گی، نہ کہ باندی کے معیوب ہونے اور نہ ہونے پر۔

و أمّا شهادتها الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر چند عورتوں نے یہ خبر دی کہ فلاں کا بچہ ولادت کے وقت رویا تھا اور اس کے بعد وہ مرا ہے یعنی زندہ پیدا ہو کر مرا ہے تو ان کی یہ شہادت نماز جنازہ کے حق میں بالاتفاق مقبول ہوگی اور اس بچے کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی، اس لیے کہ نمازِ جنازہ امور دین میں سے ہے اور امورِ دین میں بالاتفاق ایک عورت کی گواہی معتبر ہے اور یہاں تو وہ کئی ایک ہیں اس لیے بدرجۂ اولیٰ مقبول ہوگی۔ لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں میراث کے حق میں عورتوں کی یہ شہادت معتبر نہیں ہوگی اور اگر اس بچے کا باپ اس سے پہلے مرا ہو تو وہ بچہ اپنے باپ کا وارث نہیں ہوگا، جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں میراث کے حق میں بھی مذکورہ عورتوں کی شہادت مقبول ہوگی اور اس مرحوم بچے کو اپنے مرحوم باپ کی وراثت بھی ملے گی۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بہ وقت ولادت بچے کا رونا ایسا امر ہے جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں اور جس امر پر مردوں کا مطلع ہونا ممکن ہو اس کے متعلق صرف عورتوں کی شہادت معتبر نہیں ہوتی، لہٰذا بوقتِ ولادت بچے کے رونے پر میراث کے حق میں تنہا عورتوں کی شہادت معتبر نہیں ہوگی۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بچہ ولادت کے موقع پر روتا ہے اور عادتاً وعموماً اس وقت وہاں مرد موجود نہیں رہتے لہٰذا ولادت کے وقت بچے کے رونے پر عورتوں کی شہادت نفسِ ولادت پر ان کی شہادت کے مانند ہے اور چونکہ نفسِ ولادت پر عورتوں کی شہادت معتبر ہے، اس لیے بوقتِ ولادت بچے کے رونے پر بھی ان کی شہادت معتبر ہوگی۔

قَالَ وَلَابُدَّ فِيْ ذٰلِكَ كُلِّهِ مِنَ الْعَدَالَةِ وَلَفْظَةِ الشَّهَادَةِ، فَإِنْ لَّمْ يَذْكُرِ الشَّاهِدُ لَفْظَةَ الشَّهَادَةِ وَقَالَ أَعْلَمُ أَوْ أَتَيَقَّنُ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُ، أَمَّا الْعَدَالَةُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة : ۲۸۲) وَالْمَرْضِيُّ مِنَ الشَّاهِدِ هُوَ الْعَدْلُ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿وَأَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ (الطلاق: ۱۲) وَلِأَنَّ الْعَدَالَةَ هِيَ الْمُعَيِّنَةُ لِلصِّدْقِ، لِأَنَّ مَنْ يَتَعَاطِي غَيْرَ الْكِذْبِ قَدْ يَتَعَاطَاهُ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رحمه الله أَنَّ الْفَاسِقَ إِذَا كَانَ وَجِيْهًا فِي النَّاسِ ذَا مُرُوَّةٍ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ، لِأَنَّهُ لَا يُسْتَاجَرُ لِوَجَاهَتِهِ وَيَمْتَنِعُ عَنِ الْكِذْبِ لِمُرُوَّتِهِ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ إِلَّا أَنَّ الْقَاضِيْ لَوْ قَضٰى بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ يَصِحُّ عِنْدَنَا، وَالْمَسْأَلَةُ مَعْرُوْفَةٌ، وَأَمَّا لَفْظَةُ الشَّهَادَةِ فَلِأَنَّ النُّصُوْصَ نَطَقَتْ بِاشْتِرَاطِهَا إِذِ الْأَمْرُ فِيْهَا بِهٰذِهِ اللَّفْظَةِ، وَلِأَنَّ فِيْهَا زِيَادَةَ تَوْكِيْدٍ، فَإِنَّ قَوْلَهُ أَشْهَدُ مِنْ أَلْفَاظِ الْيَمِيْنِ فَكَانَ الْإِمْتِنَاعُ عَنِ الْكِذْبِ بِهٰذِهِ اللَّفْظَةِ أَشَدَّ، وَقَوْلُهُ فِيْ ذٰلِكَ كُلِّهِ إِشَارَةٌ إِلٰى جَمِيْعِ مَاتَقَدَّمَ، حَتّٰى يُشْتَرَطَ الْعَدَالَةُ وَلَفْظَةُ الشَّهَادَةِ فِيْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ فِي الْوِلَادَةِ وَغَيْرِهَا هُوَالصَّحِيْحُ، لِأَنَّهُ شَهَادَةٌ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ حَتّٰى اخْتَصَّ بِمَجْلِسِ الْقَضَاءِ، وَيُشْتَرَطُ فِيْهِ الْحُرِّيَّةُ وَالْإِسْلَامُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ شہادت کی تمام صورتوں میں عدالت اور لفظ شہادت ضروری ہے چنانچہ اگر گواہ نے لفظ شہادت اداء نہ کیا

اور یوں کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں یقین کر رہا ہوں تو اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ بہر حال عدالت کا شرط ہونا تو وہ باری تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے ہے ''جن گواہوں کو تم پسند کرو'' اور پسندیدہ گواہ عادل ہے، اور اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''تم لوگ اپنے میں سے عادل گواہ مقرر کرو'' اور اس لیے کہ عدالت ہی سچائی کو متعین کرنے والی ہے، کیوں کہ جو شخص جھوٹ کے علاوہ دیگر جرائم کا مرتکب ہوتا ہے وہ کبھی جھوٹ بھی بول دیتا ہے۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر فاسق لوگوں میں وجیہہ ہو اور بامروت ہو تو اس کی شہادت مقبول ہوگی، اس لیے کہ اپنی وجاہت کی وجہ سے وہ اجارے پر نہیں لیا جائے گا اور اپنی مروت کی وجہ سے جھوٹ سے باز رہے گا۔ اور پہلا قول اصح ہے تاہم اگر قاضی نے فاسق کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو ہمارے یہاں وہ صحیح ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے۔

جہاں تک لفظِ شہادت کا معاملہ ہے تو وہ اس لیے شرط ہے کیونکہ نصوص اس کے شرط ہونے پر ناطق ہیں، کیونکہ نصوص میں اسی لفظ کے ساتھ امر وارد ہے اور اس لیے کہ لفظِ شہادت میں تاکید زیادہ ہے، کیونکہ لفظ أشھد الفاظِ یمین میں سے ہے لہٰذا اس لفظ کے ذریعے جھوٹ سے اور بھی زیادہ اجتناب ہوگا۔

اور ماتن کے قول في ذلك كله میں جملہ انواعِ شہادت کی طرف اشارہ ہے یہاں تک کہ ولادت وغیرہ کے متعلق عورتوں کی گواہی میں بھی لفظِ شہادت اور عدالت شرط ہے، یہی صحیح ہے، اس لیے کہ یہ بھی شہادت ہے، کیونکہ اس میں لازم کرنے کے معنی موجود ہیں حتی کہ یہ بھی مجلسِ قضاء کے ساتھ خاص ہے اور اس میں بھی آزاد ہونا اور مسلمان ہونا شرط ہے۔

اللغات:

﴿أتيقّن﴾ مجھے یقین ہے۔ ﴿ترضون﴾ تم رضا مند ہو۔ ﴿مرضيّ﴾ پسندیدہ۔ ﴿صدق﴾ سچائی۔ ﴿يتعاطى﴾ کرتا رہتا ہو۔ ﴿وجيه﴾ صاحب حیثیت، معزز، مکھیا، چوہدری۔ ﴿توكيد﴾ پختہ کرنا۔ ﴿حرّية﴾ آزاد۔

گواہی کی شرائط:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ شہادت کی تمام اقسام وانواع میں لفظِ شہادت کے ساتھ گواہی دینا اور گواہوں کا عادل ہونا شرط اور ضروری ہے چنانچہ اگر کوئی گواہ لفظ أشهد کہنے کے بجائے أعلم یا أتيقنُ کہے تو اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ لفظ أشهد کے ساتھ گواہی دینا شرط ہے لہٰذا جہاں یہ شرط فوت ہوگی وہاں مشروط یعنی شہادت کی ادائیگی بھی فوت ہوگی اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

فرماتے ہیں کہ گواہوں کا عادل ہونا تو اس لیے ضروری ہے کیونکہ قرآن کریم میں ممن ترضون من الشهداء کے فرمان سے گواہوں کا ہر دل عزیز اور لوگوں میں پسندیدہ ہونا واضح کیا گیا ہے اور یہ طے شدہ امر ہے کہ عادل شخص ہی محبوب ومقبول ہوتا ہے نہ کہ فاسق، اس لیے گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے چنانچہ خود قرآن کریم نے دوسری جگہ اس کا اعلان کر دیا أشهدوا ذوي عدل منكم کہ اپنے میں سے عادل اور اچھے لوگوں کو گواہ بناؤ۔

اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ گواہ کے سچا ہونے کی بناء پر شہادت حجت بن جاتی ہے اور صداقت وسچائی پر ابھارنے اور سچ گوئی پر مدد کرنے والی چیز عدالت ہے، کیونکہ جو شخص کذب کے علاوہ دیگر ممنوعات شرعیہ کا ارتکاب کرتا ہے اس سے کذب پر بھی

اطمینان نہیں رہتا اور صدور کذب کا امکان رہتا ہے اس لیے تہمتِ کذب کی وجہ سے فاسق کی شہادت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور مقبولیتِ شہادت کے لیے گواہ کا عادل ہونا ضروری ہوگا۔

وعن أبي یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ایک روایت کے مطابق اگر فاسق لوگوں میں وجیہہ ہو اور قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہو نیز وہ صاحبِ مروّت بھی ہو تو فاسق ہونے کے باوجود اس کی شہادت معتبر ہوگی، کیونکہ وہ شخص اپنی وجاہت کے پیشِ نظر رقم وغیرہ لے کر جھوٹی گواہی دینے سے بچے گا اور اپنی شرافت ومروّت کی وجہ سے جھوٹ بولنے سے باز رہے گا، اس لیے اس کی شہادت قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ فاسق کی شہادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ قرآن کریم نے صاف لفظوں میں ذوي عدل کے فرمان سے عادل کو گواہ بنانے کا تاکیدی حکم دیا ہے، لہٰذا اس حکمِ خداوندی کے پیشِ نظر کسی بھی فاسق کو گواہ بنانا صحیح نہیں ہے خواہ وہ کتنا ہی سیدھا سادا اور دَیالو ہو اور پھر حدیث میں ہے أکرموا الشھود گواہوں کا اکرام کرو اور ظاہر ہے کہ جب فاسق گواہ ہوگا تو اس کا بھی اکرام ہوگا حالانکہ ہمیں فاسق کی تحقیر وتذلیل کا حکم دیا گیا ہے حدیث شریف میں ہے إذا لقیتَ الفاسقَ فالقه بوجه مکفَہِر کہ جب تم فاسق سے ملو تو ترش روئی اور بے رخی کا معاملہ کرو، اس لیے ان حوالوں سے بھی فاسق کی شہادت کو معتبر ماننا درست نہیں ہے، تاہم اگر کوئی فاسق شہادت دے اور قاضی اس کی شہادت پر فیصلہ کردے تو ہمارے یہاں وہ فیصلہ جائز بھی ہوگا اور نافذ بھی ہوگا جیسا کہ کتاب ادب القاضی کے شروع میں اس پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے۔

وأمّا لفظة الشھادة الخ یہاں سے لفظِ شہادت کے مشروط اور ضروری ہونے کی دلیل بیان کی گئی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ گواہ کا لفظ أشھد کے ساتھ گواہی دینا اس لیے ضروری ہے کہ شہادت کو بیان کرنے والی نصوص اسی لفظ کے ساتھ وارد ہوئی ہیں چنانچہ فرمایا گیا وأشھدوا ذوي عدل منکم، دوسری جگہ ارشاد ہے وأشھدوا إذا تبایعتم ایک اور موقع پر فرمایا گیا واستشھدوا شھیدین من رجالکم اسی طرح حدیث پاک میں ہے إذا علمت مثل الشمس فاشھد وإلّا فدع یعنی جب آفتاب کی طرح کوئی بات واضح طور پر جان لو تو اس کی گواہی دو، ورنہ اسے ترک کردو ان تمام نصوص سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ ادائے شہادت کے لیے لفظِ شہادت کا استعمال شرط اور ضروری ہے اور اس کے علاوہ دوسرے لفظ سے گواہی دینا جائز نہیں ہے۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ لفظِ شہادت سے گواہی دینے میں تاکید کی زیادتی ہے، کیونکہ لفظِ شہادت سے گواہی دینا مشاہدہ پر دلالت کرتا ہے اور پھر لفظ أشھد الفاظِ قسم میں سے ہے اس لیے اس لفظ کے ذریعے شہادت دینے کی صورت میں گواہ اور بھی زیادہ احتیاط کرے گا اور جھوٹ نہیں بولے گا اور چونکہ شہادت میں احترازعن الکذب ہی مقصود ہے، اس لیے بھی لفظِ شہادت سے گواہی دینے کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔

وقوله الخ فرماتے ہیں کہ امام قدوری نے جو في ذلك کله کہا ہے اس سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ شہادت کی جتنی بھی اقسام ہیں ان سب میں گواہ کا عادل ہونا اور لفظِ شہادت کے ساتھ گواہی دینا شرط اور ضروری ہے حتی کہ ولادت کے متعلق جو عورتیں گواہی دیتی ہیں ان کا بھی عادل ہونا اور لفظِ شہادت کے ساتھ گواہی دینا ضروری ہے، کیونکہ اس میں بھی الزام کے معنی موجود ہیں، اسی لیے ولادت اور بکورت وغیرہ کی شہادت میں گواہی دینے والی عورتوں کا آزاد ہونا، عاقل، بالغ اور مسلمان ہونا

شرط ہے اور اس کو مجلسِ قضاء میں اداء کرنا ضروری ہے اور چونکہ یہ امور شہادت کے لیے شرط ہیں اسی لیے ولادت وغیرہ میں لفظِ شہادت کے ساتھ وصفِ عدالت سے متصف عورتوں کا گواہی دینا بھی شرط ہے۔

قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللہُ يَقْتَصِرُ الْحَاكِمُ عَلٰى ظَاهِرِ الْعَدَالَةِ فِي الْمُسْلِمِ وَلَايُسْأَلُ عَنْ حَالِ الشُّهُوْدِ حَتّٰى يَطْعَنَ الْخَصْمُ لِقَوْلِهٖ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْلِمُوْنَ عُدُوْلٌ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ إِلَّا مَحْدُوْدًا فِيْ قَذْفٍ، وَمِثْلُ ذٰلِكَ مَرْوِيٌّ عَنْ عُمَرَ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ، وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ هُوَ الْإِنْزِجَارُ عَمَّا هُوَ مُحَرَّمٌ دِيْنِهٖ وَبِالظَّاهِرِ كِفَايَةٌ، إِذْ لَا وُصُوْلَ إِلَى الْقَطْعِ إِلَّا فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ فَإِنَّهٗ يُسْأَلُ عَنِ الشُّهُوْدِ لِأَنَّهٗ يَحْتَالُ لِإِسْقَاطِهَا فَيُشْتَرَطُ الْإِسْتِقْصَاءُ فِيْهَا، وَلِأَنَّ الشُّبْهَةَ فِيْهَا دَارِئَةٌ، وَإِنْ طَعَنَ الْخَصْمُ فِيْهِمْ يَسْأَلُ عَنْهُمْ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ لِأَنَّهٗ تُقَابِلُ الظَّاهِرَانِ فَيَسْأَلُ طَلَبًا لِلتَّرْجِيْحِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللہُ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللہُ لَابُدَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْهُمْ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ فِيْ سَائِرِ الْحُقُوْقِ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ مَبْنَاهُ عَلَى الْحُجَّةِ وَهِيَ شَهَادَةُ الْعُدُوْلِ فَيَتَعَرَّفُ عَنِ الْعَدَالَةِ وَفِيْهِ صَوْنُ قَضَائِهٖ عَنِ الْبُطْلَانِ، وَقِيْلَ هٰذَا اخْتِلَافُ عَصْرٍ وَزَمَانٍ، وَالْفَتْوٰى عَلٰى قَوْلِهِمَا فِيْ هٰذَا الزَّمَانِ.

ترجمہ: حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسلمان شاہد میں حاکم ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے اور گواہوں کا حال نہ پوچھے یہاں تک کہ مدعیٰ علیہ (شہود میں) طعن کرے، اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلمان سب عادل ہیں اور بعض بعض پر حجت ہیں سوائے محدود فی القذف کے اور ایسے ہی حضرت عمرؓ سے مروی ہے۔ اور اس لیے بھی کہ مسلمان کا ظاہر حال اس چیز سے اجتناب کرتا ہے جو اس کے دین میں حرام ہے اور ظاہر ہی پر اکتفاء ہے، کیونکہ حدود اور قصاص کے علاوہ میں یقین تک رسائی نہیں ہوسکتی چنانچہ (حدود اور قصاص میں) قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے گا، کیونکہ قاضی حدود وقصاص کے اسقاط کا حیلہ تلاش کرتا ہے، لہٰذا عدالت کے متعلق مکمل تفتیش شرط ہوگی۔ اور اس لیے کہ حدود میں شبہہ دافع ہوتا ہے۔

اور اگر مدعیٰ علیہ گواہوں میں طعن کردے تو قاضی ظاہر وباطن دونوں میں ان کا حال دریافت کرے، اس لیے کہ دو ظاہر مقابل ہوگئے لہٰذا ترجیح کے لیے قاضی گواہوں کا حال پوچھے گا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ قاضی کے لیے جملہ حقوق میں ظاہر وباطن دونوں سطح پر گواہوں کا حال پوچھنا ضروری ہے، کیونکہ قضاء کی بنیاد حجت پر ہے اور حجت عادل گواہوں کی شہادت ہے، لہٰذا قاضی عدالت دریافت کرے اور اس میں قضائے قاضی کے بطلان سے حفاظت بھی ہے۔ اور کہا گیا کہ یہ عہد اور زمانے کا اختلاف ہے اور اس زمانے میں حضرات صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

اللغات:

﴿یقتصر﴾ اکتفا کرے گا، رُک جائے گا۔ ﴿یطعن﴾ اعتراض کرے۔ ﴿خصم﴾ فریق مخالف۔ ﴿انزجار﴾ رُک جانا، پرہیز کرنا۔ ﴿قطع﴾ یقینی کیفیت۔ ﴿یحتال﴾ تدبیریں کرتا ہے۔ ﴿إسقاط﴾ ساقط کرنا۔ ﴿دارئة﴾ دور کرنے والا، ہٹانے

والا۔ ﴿سر﴾ پوشیدگی، راز۔ ﴿صون﴾ حفاظت، بچاؤ۔

تخریج:

❶ اخرجه دارقطني في كتاب الاقضيه باب كتاب عمر الى ابي موسىٰ الاشعري، حديث رقم: ٤٥٢٥.

تزکیۂ شہود کب کیا جائے گا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی کی مجلس میں مدعی اپنے گواہوں کو پیش کرے تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قاضی گواہوں کی عدالت اوران کے صادق وکاذب ہونے کے متعلق دریافت نہ کرے بشرطیکہ مدعیٰ علیہ مدعی کے پیش کردہ گواہوں میں طعن نہ کرے اور نہ ہی ایسا نقص ثابت کرے جس کی وجہ سے گواہوں کی شہادت حدِ قبولیت سے خارج ہوجاتی ہو، اگر مدعیٰ علیہ کی طرف سے ایسا کوئی اقدام نہیں ہوتا تو قاضی کو چاہئے کہ وہ مسلمان گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے اور کسی بھی طرح کی تفتیش وغیرہ نہ کرے، کیوں کہ حدیث پاک میں ہے **المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلاّ محدودا في قذف** کہ محدود فی القذف کے علاوہ تمام مسلمان عادل ہیں اور بعض بعض کے خلاف حجت ہیں۔ ایسے ہی حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام ایک خط تحریر فرمایا تھا جس میں یہی مضمون تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسلم گواہ اگر بہ ظاہر عادل ہو تو اس کی عدالت پر اکتفاء کرلیا جائے گا اور اس سے مزید تحقیق وتفتیش نہیں کی جائے گی۔

ولأن الظاهر الخ مسلم گواہ کے متعلق تحقیق وتفتیش نہ کرنے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ ہر ایسے فعل سے اجتناب کرے گا جو اس کے دین میں حرام ہے اور چونکہ جھوٹ بولنا اسلام میں حرام ہے اس لیے ایک مسلمان سے اس کی ہرگز توقع نہیں ہے، لہٰذا اس کے ظاہر حال پر اعتماد کرکے اس کی شہادت مان لی جائے گی اور تحقیق وتفتیش سے اجتناب کیا جائے گا، کیونکہ اس سے بھی حتمی طور پر کسی کا صادق یا کاذب ہونا نہیں معلوم ہوسکے گا، اس لیے یہ کام فضول ہوگا اور قاضی فضول کاموں کے لیے نہیں متعین کیا جاتا۔

إلاّ في الحدود الخ فرماتے ہیں کہ اگر حدود اور قصاص میں شہادت کا معاملہ درپیش ہو تو اس صورت میں قاضی گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء نہیں کرے گا خواہ مدعیٰ علیہ طعن کرے یا نہ کرے بہر صورت قاضی گواہوں کی عدالت ودیانت اور ان کی صداقت وامانت کی پوری جانچ کرے گا، کیونکہ حدود وقصاص کا معاملہ اہم ہے اور پھر قاضی کو ہر ممکن حدود وقصاص کو دفع کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے وہ اچھی طرح گواہوں کی تحقیق کرے گا تاکہ کوئی ایسا نقص نکل آئے جو مانعِ شہادت بن جائے اور حد وغیرہ ساقط ہوجائے، اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر حدود وقصاص میں قاضی گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے گا تو ان کے غیر عادل ہونے کا شبہہ برقرار رہے گا اور حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، اس لیے اس حوالے سے بھی گواہوں کے حال کی مکمل انکوائری اور پوری تحقیق ضروری ہے۔

وإن طعن الخصم الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حدود وقصاص کے علاوہ دیگر مقدمات ومعاملات میں مدعیٰ علیہ گواہوں میں طعن کرے تو قاضی خفیہ طور پر بھی گواہوں کا حال دریافت کرے گا اور علانیہ بھی، اس لیے کہ یہاں دو معارض جمع ہیں پہلا تو یہ ہے

کہ گواہ مسلم ہونے کی وجہ سے جھوٹ نہیں بولیں گے اور دوسرا معارض یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ مسلم ہے اور اپنے طعن میں وہ جھوٹا نہیں ہوگا یہ دونوں معارض ایک دوسرے کے مقابل ہیں، لہٰذا ان کا فیصلہ وجہ ترجیح سے ہوگا اور صورت مسئلہ میں ترجیح کا راستہ یہی ہے کہ قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے چنانچہ اگر ان کی عدالت ثابت ہوگئی تو فیصلہ مدعی کے حق میں ہوگا اور اگر ان کی عدالت مجروح ہوئی تو فیصلہ مدعیٰ علیہ کے حق میں ہوگا۔ بہر حال ان امور میں اگر مدعیٰ علیہ گواہوں کی عدالت میں طعن کرے گا تو قاضی تحقیق کرے گا ورنہ نہیں۔

وعن أبي يوسف الخ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حدود وقصاص کی طرح تمام حقوق اور جملہ معاملات ومقدمات میں قاضی کے لیے گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے خواہ مدعیٰ علیہ طعن کرے یا نہ کرے، کیونکہ قضائے قاضی کا دار ومدار حجت پر ہے اور حجت نام ہے عادل گواہوں کی شہادت کا۔ اور گواہوں کی عدالت تحقیق وتفتیش کے بعد ہی ہوگی، اس لیے ہر معاملے میں گواہوں کے حال کی انکوائری ضروری ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب قاضی گواہوں کی تحقیق کے بعد کوئی فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ بطلان سے محفوظ رہے گا۔ اور اگر بدون تحقیق قاضی فیصلہ کرے گا تو بعد میں گواہوں کی عدالت مجروح ہونے سے وہ فیصلہ باطل ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ قاضی کے فیصلے کو ہر ممکن بطلان سے بچانا ضروری ہے، اس لیے بھی ہر معاملے میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے۔

وقیل هذا الخ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ نے امام اعظم اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے مذکورہ اختلاف کو عہد اور زمانے کا اختلاف قرار دیا ہے، چنانچہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا زمانہ خیر القرون سے قریب تھا اور ان کے زمانے میں لوگوں میں صلاح وفلاح اور حق گوئی غالب تھی، اس لیے انہوں نے گواہوں کے ظاہری حال پر اکتفاء کیا ہے۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے زمانے میں شر وفساد غالب ہو چکا تھا، بدگوئی اور دروغ گوئی عام ہو چکی تھی، اس لیے انہوں نے ہر معاملے میں گواہوں کے حال کی انکوائری اور تحقیق کو ضروری قرار دیا ہے۔ اور اس زمانے میں فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

ثُمَّ التَّزْكِيَةُ فِي السِّرِّ أَنْ يَبْعَثَ الْمَسْتُوْرَةَ إِلَى الْمُعَدِّلِ فِيْهَا النَّسَبُ وَالْحُلْيُ وَالْمُصَلّٰى وَيَرُدُّهَا الْمُعَدِّلُ، وَكُلُّ ذٰلِكَ فِي السِّرِّ كَيْلَا يَظْهَرَ فَيُخْدَعُ أَوْ يُقْصَدُ، وَفِي الْعَلَانِيَةِ لَابُدَّ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْمُعَدِّلِ وَالشَّاهِدِ لِيَنْتَفِيَ شُبْهَةُ تَعْدِيْلِ غَيْرِهٖ وَقَدْ كَانَتِ الْعَلَانِيَةُ وَحْدَهَا فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ، وَوَقَعَ الْإِكْتِفَاءُ فِي السِّرِّ فِيْ زَمَانِنَا تَحَرُّزًا عَنِ الْفِتْنَةِ وَيُرْوٰى عَنْ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ تَزْكِيَةُ الْعَلَانِيَةِ بَلَاءٌ وَفِتْنَةٌ، ثُمَّ قِيْلَ لَابُدَّ أَنْ يَقُوْلَ الْمُعَدِّلُ هُوَ حُرٌّ عَدْلٌ جَائِزُ الشَّهَادَةِ، لِأَنَّ الْعَبْدَ قَدْ يُعَدَّلُ وَقِيْلَ يُكْتَفٰى بِقَوْلِهٖ هُوَ عَدْلٌ، لِأَنَّ الْحُرِّيَّةَ ثَابِتَةٌ بِالدَّارِ وَهٰذَا أَصَحُّ.

ترجمہ: پھر خفیہ تزکیہ یہ ہے کہ قاضی تعدیل کرنے والے کے پاس خفیہ خط بھیجے جس میں گواہوں کا نسب، ان کا حلیہ اور ان کے محلے کی مسجد تحریر کرے اور تعدیل کرنے والا وہ خط (تحقیق کر کے) قاضی کو واپس کردے اور یہ سب خفیہ طور پر ہوتا کہ یہ ظاہر نہ ہو جائے اور مُعدّل کے ساتھ مکر کیا جائے یا اسے تکلیف دینے کا قصد کیا جائے۔ اور علانیہ تزکیہ میں معدّل اور شاہد کو جمع کرنا ضروری

ہے تاکہ دوسرے کی تعدیل کا شبہہ ختم ہو جائے۔ اور صدر اول میں صرف اعلانیہ تعدیل تھی اور فتنہ سے بچاؤ کے لیے ہمارے زمانے میں خفیہ تعدیل پر اکتفاء ہو گیا ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ علانیہ تعدیل بلاء اور فتنہ ہے۔ پھر کہا گیا کہ معدّل کے لیے یہ کہنا ضروری ہے کہ گواہ آزاد ہے، عادل اور جائز الشہادت ہے، کیونکہ کبھی کبھی غلام بھی عادل ہوتا ہے اور کہا گیا کہ معدل صرف عادل کہنے پر اکتفاء کرلے، اس لیے کہ حریت دار الاسلام سے ثابت ہے اور یہی اصح ہے۔

اللغاتُ:

﴿تزكية﴾ صفائی احوال کرنا، کردار کی تصدیق کرنا۔ ﴿یبعث﴾ بھیجے۔ ﴿مستورة﴾ پوشیدہ پیغام، خفیہ خط۔ ﴿معدّل﴾ کردار کی توثیقی سند دینے والا۔ ﴿یخدع﴾ دھوکہ دیا جائے گا۔ ﴿تحرّز﴾ بچنا، پرہیز کرنا۔ ﴿بلاء﴾ آزمائش۔ ﴿حرّ﴾ آزاد۔

تزکیہ کی اقسام اور طریقۂ کار:

اس سے پہلے جو علانیہ اور خفیہ طور پر تعدیل کرنے کی بات آئی ہے یہاں سے اسی کی وضاحت کی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تعدیل اور تزکیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) تزكية في السر (۲) تزكية في العلانية تزکیہ فی السر یہ ہے کہ قاضی گواہوں کا نام ونسب ان کا حلیہ اور ان کے محلے کی مسجد کا نام لکھ کر چپکے سے اپنے کسی خاص معتمد کے ذریعے وہ تحریر مزکی اور معدل کے پاس روانہ کرے، اور پھر معدل کا کام یہ ہے کہ وہ ان تمام امور کی تحقیق وتفتیش کر کے نہایت راز داری کے ساتھ گواہوں کے حالات قاضی کے پاس روانہ کرے اور جس گواہ کی عدالت ودیانت اس کے نزدیک ثابت ہو جائے اس کے نام کے نیچے معدل یہ لکھ دے هذا عدل مرضي جائز الشهادة کہ یہ عادل ہے، پسندیدہ ہے اور اس کی شہادت جائز ہے۔ اور جس گواہ میں کوئی نقص پائے اس کے متعلق کچھ نہ لکھے یا اس کی شہادت کے عدم مقبولیت کا اشارہ کردے تاہم اس کا نقص اور عیب ظاہر نہ کرے، پھر خفیہ طور پر یہ تحریر قاضی کو واپس کردے اور اس بات کا ہر ممکن خیال رکھے کہ کسی بھی گواہ کو یا کسی شخص کو اس کی اطلاع نہ ہو ورنہ تو لوگ اس کے ساتھ دھوکہ بازی کریں گے اور اپنے حق میں رائے دینے کا دباؤ ڈالیں گے اور اگر وہ نہیں مانے گا تو درپے آزاد ہوں گے اس لیے ان وجوہات کے پیش نظر معدل اپنا کام خفیہ طور پر انجام دے گا۔

(۲) تعدیل وتزکیہ کی دوسری قسم یعنی تزکیہ فی العلانیہ کا طریقہ یہ ہے کہ قاضی گواہ اور معدل دونوں کو مجلسِ قضاء میں جمع کرے اور پھر اپنے سامنے معدل سے گواہ کی تعدیل کرائے اور پوچھے کیا یہ وہی گواہ ہے جس کی تم نے تعدیل کی ہے تو معدل اشارے سے اس کی تعیین کرے تاکہ اشارہ اور تعیین سے دوسرے کی تعدیل کا شبہہ ختم ہو جائے۔

وقد كانت الخ فرماتے ہیں کہ عہد اول یعنی عہدِ رسالت اور دورِ صحابہ میں صرف تعدیل کی ایک قسم یعنی علانیہ تعدیل رائج تھی، کیونکہ وہ خیر القرون تھا اور اس عہد کے لوگوں میں امانت ودیانت غالب تھی اور کسی کی طرف سے ظلم وزیادتی کا کوئی خطرہ اور اندیشہ نہیں تھا، اس لیے اس دور میں صرف تعدیل علانیہ پر اکتفاء کیا گیا تھا، لیکن یہ دور بالکل قرن اول کے برعکس اور اپوزٹ ہے اور اس دور میں ہر طرف فتنہ وفساد کا بازار گرم ہے، اس لیے فقہائے کرام نے اس زمانے میں صرف خفیہ تعدیل پر اکتفاء کیا ہے، اسی لیے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ علانیہ تعدیل کرنا فتنہ اور بلاء کو آواز دینا ہے۔

ثم قیل الخ بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ تعدیل کرنے والے کو چاہئے کہ گواہ کی تصدیق وتعدیل میں ھو عدل جائز الشھادۃ کے ساتھ ساتھ ھو حرٌّ بھی کہے اور اس کے آزاد ہونے کی بھی تصدیق کرے، کیونکہ بہت سے غلام بھی عادل ہوتے ہیں حالانکہ ان کی شہادت معتبر نہیں ہے، اس لیے گواہ کے حر ہونے کی صراحت بھی ضروری ہے۔ لیکن بعض دوسرے مشائخ فرماتے ہیں کہ ھو حُرٌّ اور جائز الشھادۃ کے کلمات کا اضافہ کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے اور صرف ھو عدل پر اکتفاء کرنا بھی درست ہے، کیونکہ گواہ کا دارالاسلام میں ہونا اس کے حر اور آزاد ہونے کی بیّن دلیل ہے۔ اور اس زمانے کے اعتبار سے یہی قول اصح ہے۔

قَالَ وَفِيْ قَوْلِ مَنْ رَأَى أَنْ يَسْأَلَ عَنِ الشُّهُوْدِ لَمْ يُقْبَلْ قَوْلُ الْخَصْمِ أَنَّهُ عَدْلٌ، مَعْنَاهُ قَوْلُ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ يَجُوْزُ تَزْكِيَتُهُ لٰكِنْ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُضَمُّ تَزْكِيَةُ الْاٰخَرِ إِلٰى تَزْكِيَتِهِ، لِأَنَّ الْعَدَدَ عِنْدَهُ شَرْطٌ، وَوَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّ فِيْ زَعْمِ الْمُدَّعِيْ وَشُهُوْدِهِ أَنَّ الْخَصْمَ كَاذِبٌ فِيْ إِنْكَارِهِ مُبْطِلٌ فِيْ إِصْرَارِهِ فَلَا يَصْلَحُ مُعَدِّلًا، وَمَوْضُوْعُ الْمَسْأَلَةِ إِذَا قَالَ هُمْ عُدُوْلٌ إِلَّا أَنَّهُمْ أَخْطَأُوْا أَوْ نَسُوْا، أَمَّا إِذَا قَالَ صَدَقُوْا أَوْ هُمْ عُدُوْلٌ صَدَقَةٌ فَقَدِ اعْتَرَفَ بِالْحَقِّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اس شخص کے قول کے مطابق جس کی رائے یہ ہے کہ قاضی گواہوں سے ان کا حال معلوم کرے اس قول پر مدعیٰ علیہ کا یہ کہنا مقبول نہیں ہے کہ گواہ عادل ہے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ مدعی علیہ کی تعدیل جائز ہے لیکن امام محمد کے یہاں اس کی تعدیل کے ساتھ دوسرے کی تعدیل بھی ملائی جائے گی، کیونکہ ان کے یہاں عدد شرط ہے۔ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے گمان میں مدعی علیہ اپنے انکار میں جھوٹا ہے اور اپنے اصرار میں باطل پر ہے، اس لیے وہ معدّل بننے کے لائق نہیں ہے۔ اور صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے یہ کہا کہ گواہ عادل تو ہیں لیکن ان سے چوک ہوگئی یا یہ بھول گئے۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا کہ گواہوں نے سچ کہا یا وہ عادل ہیں اور سچے ہیں تو اس نے حق کا اقرار کرلیا۔

مدّعیٰ علیہ کا خود تزکیہ اور تعدیل کرنا:

اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں قاضی کے لیے گواہوں کی تعدیل ضروری ہے خواہ مدعیٰ علیہ اس میں طعن کرے یا نہ کرے۔ اسی قول پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر معدّل کے بجائے خود مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں کی تعدیل کردی تو ظاہر الروایہ میں اس تعدیل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، البتہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں مدعی علیہ کی تعدیل جائز ہے، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدعی علیہ کی تعدیل کے ساتھ دوسرے کی تعدیل بھی شامل کی جائے گی، اس لیے کہ ان کے یہاں معدّل کا دو ہونا شرط ہے، لہٰذا مدعیٰ علیہ کی تعدیل کے ساتھ دوسرے معتبر آدمی کی بھی تعدیل شامل کی جائیگی۔

ووجه الظاهر الخ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لیے اسی وقت گواہ پیش کرتا ہے جب مدعیٰ علیہ مدعی کے دعوے کا منکر ہو اور اپنے انکار پر جما رہے اور مدعی مدعیٰ علیہ کو اس کے انکار اور اصرار میں جھوٹا سمجھتا ہو اور جو شخص کسی کے گمان میں جھوٹا ہوتا ہے اس کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جاتی، اس لیے مدعی علیہ کی تعدیل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور وہ معدل

بننے کے لائق نہیں ہوگا کیونکہ وہ مدعی کی نظر اور اس کے گمان میں جھوٹا ہے۔

وموضوع المسألة الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کا مدعی کے گواہوں کی تعدیل کرنا اپنے نفس پر مدعی کے حق کا اقرار کرنا ہے اور مقر کا اقرار اس کی ذات میں مقبول ہوتا ہے، کیونکہ مقر کا عادل ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں مدعیٰ علیہ جو معدل ہے اس کی تعدیل قبول ہونی چاہئے حالانکہ ظاہر الروایہ میں اس کی تعدیل کو معتبر نہیں مانا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس صورت میں وضع کیا گیا ہے جب مدعیٰ علیہ نے گواہوں کی تعدیل کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہہ دیا کہ یہ عادل تو ہیں، لیکن ان سے چوک ہوگئی ہے یا یہ بھول گئے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں مدعیٰ علیہ کی طرف سے یہ اقرار نہیں ہوگا، بلکہ یہ تعدیل ہوگی اور تعدیل کے لیے معدّل کا عادل اور صادق ہونا شرط ہے حالانکہ صورتِ مسئلہ میں مدعی اور اس کے گواہوں کے اعتقاد میں مدعیٰ علیہ کاذب ہے اسی لیے اس کی تعدیل کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر مدعیٰ علیہ نے یہ کہا کہ گواہ عادل اور سچے ہیں تو اس صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس نے اپنے اوپر مدعی کے حق کا اقرار کرلیا ہے، لہٰذا اس کا یہ قول اقرار کی وجہ سے معتبر ہوگا نہ کہ تعدیل کی وجہ سے۔

قَالَ وَإِذَا كَانَ رَسُوْلُ الْقَاضِي الَّذِيْ يَسْأَلُ عَنِ الشُّهُوْدِ وَاحِدًا جَازَ، وَالْإِثْنَانِ أَفْضَلُ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَايَجُوْزُ إِلَّا الْإِثْنَانِ وَالْمُرَادُ فِيْهِ الْمُزَكِّيْ، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ رَسُوْلُ الْقَاضِيْ إِلَى الْمُزَكِّيْ وَالْمُتَرْجِمِ عَنِ الشَّاهِدِ، لَهٗ أَنَّ التَّزْكِيَةَ فِيْ مَعْنَى الشَّهَادَةِ، لِأَنَّ وِلَايَةَ الْقَضَاءِ تَبْتَنِيْ عَلٰى ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ وَهُوَ بِالتَّزْكِيَةِ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ الْعَدَدُ كَمَا يُشْتَرَطُ الْعَدَالَةُ فِيْهِ، وَتُشْتَرَطُ الذُّكُوْرَةُ فِي الْمُزَكِّيْ فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ، وَلَهُمَا أَنَّهٗ لَيْسَ فِيْ مَعْنَى الشَّهَادَةِ، وَلِهٰذَا لَايُشْتَرَطُ فِيْهِ لَفْظَةُ الشَّهَادَةِ، وَمَجْلِسُ الْقَضَاءِ وَاشْتِرَاطُ الْعَدَدِ أَمْرٌ حُكْمِيٌّ فِي الشَّهَادَةِ فَلَايَتَعَدَّاهَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قاضی کا وہ قاصد جس سے گواہوں کے متعلق پوچھا جائے گا اگر ایک ہو تو جائز ہے اور دو ہوں تو افضل ہے، اور یہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دو سے کم ہونا جائز نہیں ہے اور اس سے مزکی مراد ہے۔ اور اسی اختلاف پر مزکی کے پاس بھیجا جانے والا قاضی کا قاصد ہے اور گواہ کا مترجم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل شہادت کے معنی میں ہے، کیونکہ ولایتِ قضاء ظہور عدالت پر مبنی ہے اور تزکیہ سے عدالت کا ظہور ہوجاتا ہے اس لیے اس میں عدد شرط ہوگا جیسے اس میں عدالت شرط ہے اور جیسے حدود اور قصاص میں مزکی کا مذکر ہونا شرط ہے۔ حضرات شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے، اسی لیے اس میں لفظِ شہادت اور مجلسِ قضاء شرط نہیں ہے۔ اور شہادت میں عدد شرط ہونا ایک امر حکمی ہے اس لیے وہ شہادت سے متجاوز نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿رسول﴾ قاصد، پیغامبر۔ ﴿مزکی﴾ تزکیہ کرنے والا، کردار کی تصدیق کرنے والا۔ ﴿تبتنی﴾ مدار ہوتا ہے۔

﴿لایتعدّاھا﴾ اس سے تجاوز نہیں کرے گا۔

مزکی کے لیے عدد کی شرط:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ قاضی جس شخص کو گواہوں کی تعدیل اور تزکیہ کے لیے مقرر کرے اگر وہ ایک ہی ہو تو بھی جائز ہے البتہ اگر وہ دو ہوں تو افضل ہے اور یہ حکم حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں ہے، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مزکی اور معدّل کا کم از کم دو ہونا ضروری ہے اور دو سے کم ہونا جائز نہیں ہے، حضرات شیخین اور امام محمد رحمہ اللہ کا یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب قاضی نے مزکی اور معدّل کی طرف کوئی آدمی بھیجا یا گواہ کی طرف سے کسی کو ترجمانی کرنے والا مقرر کیا تو ان صورتوں میں بھی حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں ایک آدمی کافی ہے اور دو آدمیوں کا ہونا افضل ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے یہاں دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ اور تعدیل شہادت کے معنی میں ہے، کیونکہ قاضی کے فیصلے کا دارومدار گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے پر ہے اور گواہوں کی عدالت کا ظہور تزکیہ پر موقوف ہے، لہٰذا دوسرے لفظوں میں شہادت ہی تزکیہ پر موقوف ہوگی اور شہادت کے لیے عدد اور عدالت شرط ہے، لہٰذا جو چیز شہادت کے ہم معنی ہے یعنی تزکیہ اس میں بھی عدد اور عدالت شرط ہوگی اور معدّل کا کم از کم دو ہونا ضروری ہوگا۔ اور جیسے حدود اور قصاص کے گواہوں کا تزکیہ کرنے والے معدّل کا مذکر ہونا ضروری ہے ایسے ہی ان کا دو ہونا بھی ضروری ہے۔

ولھما الخ حضرات شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے، اسی لیے اس میں نہ تو لفظ شہادت شرط ہے اور نہ ہی مجلسِ قضاء میں اس کا واقع ہونا اور انجام پانا شرط ہے جب کہ شہادت میں یہ دونوں چیزیں شرط ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے اور جب تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے تو اس کے لیے وہ چیزیں شرط بھی نہیں ہوں گی جو عدالت کے لیے شرط ہیں یعنی عدد وغیرہ۔ اور جہاں تک شہادت میں عدد کے مشروط ہونے کا مسئلہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شہادت میں عدد کی شرط خلاف قیاس نص قرآنی **واستشھدوا شھیدین من رجالکم** سے ثابت ہے، ورنہ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دو گواہ نہ ہوں کیونکہ جس طرح ایک گواہ کی صورت میں کذب کا احتمال ہے اسی طرح گواہ کے دو ہونے کی صورت میں بھی کذب کا احتمال ہے، اس لیے شہادت میں دو کی شرط خلافِ قیاس ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہوتی ہے وہ دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوتی اور نہ ہی اس پر دوسری چیز کو قیاس کیا جاسکتا ہے، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ کا تزکیہ کو تعدیل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

وَلَا يُشْتَرَطُ أَهْلِيَّةُ الشَّهَادَةِ فِي الْمُزَكِّي فِي تَزْكِيَةِ السِّرِّ حَتّٰى صَلَحَ الْعَبْدُ مُزَكِّيًا فَأَمَّا فِي تَزْكِيَةِ الْعَلَانِيَةِ فَهُوَ شَرْطٌ وَكَذَا الْعَدَدُ بِالْإِجْمَاعِ عَلٰى مَا قَالَهُ الْخَصَّافُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لِاخْتِصَاصِهَا بِمَجْلِسِ الْقَضَاءِ، قَالُوْا يُشْتَرَطُ الْأَرْبَعَةُ فِي تَزْكِيَةِ شُهُوْدِ الزِّنَا عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ.

ترجمه: اور خفیہ تزکیہ میں مزکی میں شہادت کی اہلیت شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ غلام کا مزکی ہونا صحیح ہے، لیکن علانیہ تزکیہ میں

اہلیتِ شہادت شرط ہے نیز عدد بھی بالاتفاق شرط ہے جیسا کہ امام خصافؒ نے بیان کیا ہے، کیونکہ علانیہ تزکیہ مجلسِ قضاء کے ساتھ خاص ہے۔ حضرات مشائخ نے فرمایا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں شہودِ زنا کی تعدیل کرنے والوں کا چار کے عدد میں ہونا شرط ہے۔

اللغاتُ:

﴿سرّ﴾ خفیہ، پوشیدہ۔ ﴿عبد﴾ غلام۔

مزکی میں اہلیت شہادت کی شرط:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ سِر اور خفیہ طور پر تعدیل کرنے والے معدل اور مزکی میں اہلیتِ شہادت یعنی آزاد ہونا شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے فقہائے کرام نے غُلام کے مزکی اور معدّل ہونے کو ہری جھنڈی دکھائی ہے، البتہ علانیہ تعدیل اور تزکیہ کرنے والے کے لیے شہادت کا اہل ہونا شرط ہے اور بہ قول امام خصاف علانیہ تعدیل میں مزکی اور معدّل کا دو ہونا بھی شرط ہے، کیونکہ علانیہ تعدیل مجلسِ قضاء کے ساتھ خاص ہے اور مجلسِ قضاء کے ساتھ اس کا خاص ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ علانیہ تعدیل شہادت کے معنی میں ہے اور جب وہ شہادت کے معنی میں ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں شرائط شہادت مشروط ہوں گی اور شہادت کے لیے حریت، عدالت اور عدد شرط ہیں لہٰذا علانیہ تزکیہ کے لیے بھی یہ چیزیں شرط ہوں گی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تزکیہ کو شہادت پر قیاس کیا ہے چنانچہ جس طرح شہادتِ زنا میں ان کے یہاں چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے اسی طرح ان کے یہاں شہودِ زنا کا تزکیہ کرنے والوں کا بھی چار کی تعداد میں ہونا ضروری ہے۔

یہ ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کی گواہی اٹھائی جاتی ہے یعنی جن چیزوں کی گواہی پیش کرنے کے لیے لوگ گواہ بنتے ہیں۔

وَمَا يَحْتَمِلُهُ الشَّاهِدُ عَلٰى ضَرْبَيْنِ أَحَدُهُمَا مَايَثْبُتُ حُكْمُهُ بِنَفْسِهٖ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِقْرَارِ وَالْغَصْبِ وَالْقَتْلِ وَحُكْمِ الْحَاكِمِ فَإِذَا سَمِعَ ذٰلِكَ الشَّاهِدُ أَوْرَاهُ وَسِعَهُ أَنْ يَشْهَدَ وَإِنْ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ عَلِمَ مَاهُوَ الْمُوْجِبُ بِنَفْسِهٖ وَهُوَ الرُّكْنُ فِيْ إِطْلَاقِ الْأَدَاءِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾ (سورة الزخرف: ٨٦)، **وَقَالَ ❶ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا عَلِمْتَ مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ، وَ إِلَّا فَدَعْ.**

ترجمہ: گواہ جن چیزوں کی گواہی اٹھاتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) ان میں سے ایک وہ ہے جس کا حکم بذاتِ خود ثابت ہوتا ہے جیسے بیع، اقرار، غصب، قتل اور حاکم کا حکم چنانچہ جب گواہ نے اسے سن لیا یا دیکھ لیا تو اس کے لیے گواہی دینا جائز ہے اگر چہ اسے اس کے متعلق گواہ نہ بنایا گیا ہو، اس لیے کہ گواہ نے وہ چیز جان لی جو بذاتِ خود موجب ہے اور ادائے شہادت کے جواز میں علم ہی رکن ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''سوائے اس شخص کے جو حق کے ساتھ گواہی دے اس حال میں کہ وہ لوگ اسے جانتے ہوں'' اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا جب تم آفتاب کی طرح اسے جان لو تب گواہی دو ورنہ اسے چھوڑ دو۔

اللغات:

﴿یحتمله﴾ جس کو اٹھاتا ہے۔ ﴿راہ﴾ اس کو دیکھا۔ ﴿وسعهٗ﴾ اس کو گنجائش دی گئی ہے۔ ﴿دع﴾ چھوڑو۔ ﴿موجب﴾ سبب، ثابت کرنے والا۔

تخریج:

❶ اخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الاحكام، حديث رقم: ٧٠٤٥.

گواہ بننا اور گواہ بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ گواہ جن اشیاء کا گواہ بنتا ہے اور جن چیزوں کی گواہی وہ اپنے ذمے لیتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱)

پہلی قسم وہ ہے جن کا حکم بذاتِ خود ثابت ہو جاتا ہے اور ان میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسے کسی شخص نے بیع، اقرار غصب اور قتل کا مشاہدہ کیا یا حکمِ حاکم کی سماعت کی تو محض مشاہدہ کرنے اور دیکھنے نیز سننے سے وہ شخص اس امر کا خود بخود اور اٹو میٹک طور پر گواہ بن جائے گا اور اسے گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ گواہ بننے اور گواہی دینے کے لیے جانکاری اور واقفیت کی ضرورت درکار ہے اور مشاہدہ اور سماعت سے واقفیت حاصل ہو جاتی ہے اور واقفیت ہی ادائے شہادت کا رکن ہے چنانچہ فرمایا یا إلا من شهد بالحق الخ یعنی جو لوگ کسی معاملہ کو جان اور سمجھ کر گواہی دیں اور وہ اس سے واقف بھی ہوں تو ان کی گواہی معتبر ہے اسی طرح حدیث پاک میں ہے إذا علمت الخ کہ جب تم آفتاب نصف النہار کی طرح وضاحت کے ساتھ کسی چیز کے متعلق جان لو تبھی زبان کھولو ورنہ خاموش رہو، ان دونوں نصوص سے معلوم ہوا کہ ادائے شہادت کے لیے مشہود بہ سے واقفیت ضروری ہے اور چونکہ مشاہدہ اور سماعت سے انسان مشہود بہ سے واقف ہو جاتا ہے اس لیے گواہ بنائے بغیر بھی وہ ادائے شہادت کا مستحق ہو جائے گا اور اس کے لیے گواہی دینا جائز ہوگا۔

قَالَ وَيَقُوْلُ اَشْهَدُ اَنَّهُ بَاعَ وَلَا يَقُوْلُ اَشْهَدَنِي لِأَنَّهُ كِذْبٌ، وَلَوْسَمِعَ مِنْ وَّرَاءِ الْحِجَابِ لَايَجُوْزُ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ، وَلَوْفَسَّرَ لِلْقَاضِيْ لَايَقْبَلُهُ لِأَنَّ النَّغْمَةَ تَشْبَهُ النَّغْمَةَ فَلَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ إِلَّا إِذَا كَانَ دَخَلَ الْبَيْتَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَيْسَ فِيْهِ أَحَدٌ سِوَاهُ ثُمَّ جَلَسَ عَلَى الْبَابِ وَلَيْسَ فِي الْبَيْتِ مَسْلَكٌ غَيْرِهِ فَسَمِعَ إِقْرَارَ الدَّاخِلِ وَلَا يَرَاهُ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ، لِأَنَّهُ حَصَلَ الْعِلْمُ فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ گواہ یوں کہے ''میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا'' اور یہ نہ کہے کہ اس نے مجھے گواہ بنایا، کیونکہ یہ جھوٹ ہے۔ اور اگر اس نے پردے کے پیچھے سے سنا ہو تو اس کے لیے گواہی دینا جائز نہیں ہے، اور اگر اس نے قاضی سے اس کی وضاحت کر دی تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا، کیونکہ آواز آواز کے مشابہ ہوتی ہے، لہٰذا علم حاصل نہیں ہوگا، الا یہ کہ گواہ مکان میں داخل ہوا ہو اور اس نے یہ جان لیا ہو کہ اس مکان میں مدعیٰ علیہ کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں ہے پھر وہ دروازے پر بیٹھ گیا اور اس کے علاوہ گھر کا کوئی دوسرا دروازہ نہ ہو پھر اس نے گھر میں موجود شخص کی آواز سنی اور اسے دیکھا نہیں تو اس کے لیے گواہی دینا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں علم حاصل ہو چکا ہے۔

اللغات:

﴿أشهدني﴾ اس نے مجھ کو گواہ بنایا ہے۔ ﴿حجاب﴾ پردہ، آڑ۔ ﴿فسّر﴾ وضاحت کر دی۔ ﴿نغمة﴾ آواز۔ ﴿مسلك﴾ راستہ، گزرنے کی جگہ۔

گواہ بننا اور گواہ بنانا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب دیکھ کر یا کوئی چیز سن کر کسی کو بیع یا اقرار یا غصب وغیرہ کا علم حاصل ہو جائے اور پھر اس سے گواہی طلب کی جائے تو وہ شخص یوں کہے میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے بیع وشراء کی ہے یا فلاں نے فلاں چیز کا اقرار کیا ہے یا فلاں نے فلاں کو

قتل کیا ہے۔ اور وہ یہ نہ کہے کہ فلاں نے بیع یا اقرار پر مجھے گواہ بنایا ہے، کیونکہ ایسا کہنے کی صورت میں وہ شخص جھوٹا ہوجائے گا اس لیے کہ اسے کسی نے بھی گواہ نہیں بنایا ہے، لہٰذا وہ جھوٹ سے بچنے کے لیے یہی کہے أَشْهَدُ أنه باع أو أقرّ الخ۔

ولو سمع الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے پردے کے پیچھے سے کوئی بات سنی تو اس کے لیے اس بات کے متعلق شہادت دینا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے قاضی سے یہ وضاحت کردی کہ میں نے پردے کے پیچھے سے فلاں بات سنی ہے تو قاضی کو بھی چاہئے کہ اس بات میں اس شخص کی گواہی قبول نہ کرے، اس لیے کہ ایک شخص کی آواز دوسرے کی آواز کے مشابہ ہوتی ہے اور پردے کے پیچھے سے سنی ہوئی آواز اور بھی مشتبہ ہوتی ہے اور مشتبہ سے علم حاصل نہیں ہو پاتا جب کہ ادائے شہادت کے لیے علم اور واقفیت شرط ہے اس لیے پردے کے پیچھے سے سنی ہوئی بات پر شہادت دینا جائز نہیں ہے۔

البتہ اگر کوئی شخص کسی کمرے میں داخل ہوجائے اور اس کمرے میں مدعیٰ علیہ کے علاوہ دوسرا کوئی نہ ہو پھر وہ اس کمرے کے دروازے پر آکر بیٹھ جائے اور اس کمرے کا اس دروازے کے علاوہ دوسرا دروازہ نہ ہو پھر وہ شخص دروازے پر بیٹھ کر اندر موجود شخص کی بات اور اس کا اقرار سنے تو اب اس کے لیے سنی ہوئی بات پر شہادت دینا جائز ہے اگر چہ اس نے مقر کو دیکھا نہیں ہے، کیونکہ جب کمرے میں مُقِر کے علاوہ دوسرے کو دیکھنے کا اشتباہ اور احتمال ختم ہوگیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں سنی ہوئی بات مقر ہی کی ہوگی اور اس سماع سے اسے علم حاصل ہوجائے گا اور علم ہی ادائے شہادت کے لیے شرط ہے، اس لیے اس شرط کے پائے جانے سے اس شخص کے لیے گواہی دینا درست اور جائز ہوگا۔

وَمِنْهُ لَا يَثْبُتُ حُكْمُهُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ فَإِذَا سَمِعَ شَاهِدًا يَشْهَدُ بِشَيْءٍ لَمْ يَجُزْ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ عَلٰى شَهَادَتِهِ إِلَّا أَنْ يُشْهَدَ عَلَيْهَا، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ غَيْرُ مُوْجِبَةٍ بِنَفْسِهَا وَإِنَّمَا تَصِيْرُ مُوْجِبَةً بِالنَّقْلِ إِلَى مَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِنَابَةِ وَالتَّحْمِيْلِ، وَلَمْ يُوْجَدْ، وَكَذَا لَوْ سَمِعَهُ يُشْهِدُ الشَّاهِدَ عَلٰى شَهَادَتِهِ لَمْ يَسَعْ لِلسَّامِعِ أَنْ يَشْهَدَ، لِأَنَّهُ مَا حَمَّلَهُ وَإِنَّمَا حَمَّلَ غَيْرَهُ.

ترجمہ: اور تحملِ شہادت کی دوسری قسم وہ ہے جس کا حکم بذاتِ خود ثابت نہ ہو جیسے گواہی پر گواہی دینا چنانچہ اگر کسی نے کسی گواہ کو کسی چیز کی شہادت دیتے ہوئے سنا تو سامع کے لیے شاہد کی شہادت پر شہادت دینا جائز نہیں ہے الا یہ کہ شاہد سامع کو اپنی گواہی پر گواہ بنادے، کیونکہ شہادت بذات خود موجب نہیں ہے بلکہ وہ مجلسِ قضاء کی طرف منتقل کرنے سے موجب ہوتی ہے، لہٰذا شاہد کے لیے سامع کو نائب بنانا اور اس پر بارِ شہادت کو ڈالنا ضروری ہے اور ان میں سے (یہاں) کچھ نہیں پایا گیا۔ ایسے ہی کسی نے شاہد کو اپنی شہادت پر دوسرے شاہد کو گواہ بناتے ہوئے سنا تو سامع کے لیے اس کی گواہی دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اصل نے سامع پر گواہی کا بار نہیں لادا بلکہ اس کے علاوہ دوسرے شاہد پر لادا ہے۔

اللغات:

﴿يُشْهَدَ﴾ اس کو گواہ بنایا جائے۔ ﴿موجبة﴾ ثابت کرنے والی، سبب، واجب کرنے والی۔ ﴿إنابة﴾ قائم مقام بنانا،

نائب بنانا۔ ﴿تحمیل﴾ بوجھ ڈالنا۔ ﴿لم یو جد﴾ موجود نہیں ہے۔ ﴿لم یسع﴾ گنجائش نہیں ہے، ناروا ہے۔

گواہ بننا اور گواہ بنانا:

یہاں سے تحملِ شہادت کی دوسری قسم کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ طریقہ جس کا حکم بذات خود ثابت نہ ہو اور اس میں گواہ بنانے کی ضرورت پڑتی ہو وہی تحملِ شہادت کی دوسری قسم ہے اور اس کی مثال شہادت علی الشہادت یعنی گواہی پر گواہی دینا ہے، لہٰذا جب تک اصلی گواہ اپنی شہادت پر دوسرے کو گواہ اور اپنا نائب نہیں بنائے گا اور اسے مجلسِ قاضی میں نیابت نہیں سونپے گا اس وقت تک مذکورہ نائب کے لیے اصلی گواہ کی شہادت کو سن کر شہادت دینا جائز نہیں ہوگا اس کی مثال ایسی ہے جیسے سلیم نے کہیں نعمان اور سلمان کو معاملہ کرتے ہوئے دیکھا اور سنا اور وہ ان کے معاملہ میں اس بات کا گواہ ہوگیا کہ سلمان پر نعمان کے پانچ سو روپے واجب الاداء ہیں پھر کہیں شاہدِ اصلی یعنی سلیم نے اپنی اس شہادت کو بیان کیا اور رضوان نے اسے سن لیا تو اب رضوان کے لیے اس شہادت کے ذریعے سلمان سے نعمان کو پانچ سو روپے دلوانے کا حق نہیں ہے، کیونکہ اس معاملے میں رضوان سامع ہے شاہد اور گواہ نہیں ہے، بلکہ شاہد تو دراصل سلیم ہے لہٰذا جب تک سلیم قاضی کی مجلس میں اپنی شہادت رضوان کی طرف منتقل نہیں کرے گا اس وقت تک رضوان کے لیے سلیم کی شہادت پر شہادت دینا اور اسے منتقل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل یعنی سلیم کی شہادت بذاتِ خود کسی حکم کی موجب نہیں ہے، بلکہ یہ شہادت قاضی کی مجلس میں اداء کرنے سے موجب ہوگی چنانچہ جب اصل شاہد قاضی کی مجلس میں اپنی شہادت اداء کر کے اسے دوسرے کی طرف منتقل کرے گا اور دوسرے کو وہ تحملِ شہادت کا نائب بنائے گا اس وقت شہادت موجبِ حکم ہوگی اور دوسرے کے لیے اس شہادت کے ذریعے حق دلوانا درست اور جائز ہوگا۔ اور صورتِ مسئلہ میں چونکہ اصل کی طرف سے نائب بنانا اور دوسرے کو ادائے شہادت کا متحمل قرار دینا نہیں پایا گیا ہے اس لیے دوسرے کے لیے اسے اداء کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

وکذا لو سمعه الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ نثار مثلاً کسی معاملے کا اصلی شاہد ہے اور اس نے اپنی شہادت کو مجلسِ قاضی میں امتیاز کی طرف منتقل کردیا اور ارشد شاہدِ اصلی یعنی نثار کی انابت اور منتقلی والی گفتگو سن رہا تھا تو اب سامع یعنی ارشد کے لیے شاہدِ اصلی یعنی نثار کی شہادت پر شہادت دینا درست نہیں ہے، کیونکہ نثار نے امتیاز کو اپنا نائب اور ادائے شہادت کا متحمل بنایا ہے نہ کہ ارشد کو، لہٰذا ارشد کے لیے اس بیچ میں کودنا ہرگز درست نہیں ہے۔ ہاں امتیاز ایسا کرسکتا ہے، کیونکہ وہ شاہدِ اصلی یعنی نثار کا نائب ہے۔

قَالَ وَلَا يَحِلُّ لِلشَّاهِدِ إِذَا رَأَى خَطَّهُ أَنْ يَشْهَدَ إِلَّا أَنْ يَتَذَكَّرَ الشَّهَادَةَ، لِأَنَّ الْخَطَّ يُشْبِهُ الْخَطَّ فَلَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ، قِيْلَ هٰذَا عَلٰى قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ، وَعِنْدَهُمَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ، وَقِيْلَ هٰذَا بِالْإِتِّفَاقِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْمَا إِذَا وَجَدَ الْقَاضِيْ شَهَادَتَهُ فِيْ دِيْوَانِهِ أَوْ قَضِيَّتِهِ، لِأَنَّ مَا يَكُوْنُ فِيْ قَمْطَرِهِ فَهُوَ تَحْتَ خَتْمِهِ يُؤْمَنُ عَلَيْهِ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ فَحَصَلَ لَهُ الْعِلْمُ بِذٰلِكَ، وَلَا كَذٰلِكَ الشَّهَادَةُ فِي الصَّكِّ لِأَنَّهُ فِيْ يَدِ غَيْرِهِ، وَعَلٰى هٰذَا إِذَا تَذَكَّرَ الْمَجْلِسَ الَّذِيْ كَانَ فِيْهِ الشَّهَادَةُ أَوْ أَخْبَرَهُ قَوْمٌ مِمَّنْ يَثِقُ بِهِ إِنَّا شَهِدْنَا نَحْنُ وَأَنْتَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ گواہ کے لیے اپنا خط دیکھ کر گواہی دینا جائز نہیں ہے الا یہ کہ اسے گواہی یاد آجائے، کیونکہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے، اس لیے اسے علم حاصل نہیں ہوگا۔ کہا گیا کہ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہے اور حضرات صاحبین کے یہاں اس کے لیے گواہی دینا حلال ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ متفق علیہ ہے اور اختلاف اس صورت میں ہے جب قاضی اپنے رجسٹر میں کسی کی شہادت پائے یا اپنے حکم نامے میں پائے، کیونکہ جو کچھ قاضی کی فائل میں ہوگا وہ اس کی مہر کے تحت ہوگا اور کمی بیشی سے محفوظ ہوگا، لہٰذا اس سے قاضی کو علم حاصل ہوجائے گا۔ اور دستاویز میں لکھی ہوئی شہادت ایسی نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ دوسرے کے قبضہ میں ہے۔

اور اسی اختلاف پر ہے جب وہ مجلس یاد آئی جس میں اس نے گواہی دی تھی یا کسی ایسی جماعت نے گواہ کو خبر دی جس پر اسے اعتماد ہو کہ ہم نے اور تم نے گواہی دی تھی۔

اللغات:

﴿خط﴾ تحریر۔ ﴿یتذکر﴾ یاد آجائے۔ ﴿دیوان﴾ رجسٹر، سرکاری دستاویزات کا دفتر۔ ﴿قضیّة﴾ حکم نامہ، فیصلہ۔ ﴿قمطر﴾ فائل، ذاتی ریکارڈ۔ ﴿ختم﴾ مہر۔ ﴿صك﴾ دستاویز، قانونی طریقے سے لکھی ہوئی تحریر، اسٹامپ پیپر وغیرہ۔ ﴿یثق﴾ اعتماد کرتا ہے۔

تحریر دیکھ کر گواہی دینا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی معاملے میں گواہی دی تھی اور گواہی کو اس نے اپنی ڈائری میں قلم بند کرلیا تھا، لیکن جس معاملے میں گواہی دی تھی اسے تحریر نہیں کیا تھا پھر کچھ عرصہ بعد اسے مذکورہ شہادت کی ضرورت پڑی اور اس نے اپنی ڈائری میں اس شہادت کو لکھا ہوا دیکھا، لیکن اسے وہ مقدمہ اور معاملہ نہیں یاد آیا جس میں اس نے شہادت دی تھی اور نہ ہی گواہی دینا یاد آیا تو کیا محض تحریر دیکھ کر اس کے لیے گواہی دینا جائز ہے؟ اس سلسلے میں تین اقوال ہیں (۱) پہلا قول جو امام قدوری کا ہے وہ عدم جواز کا ہے (۲) اسی طرح بعض مشائخ نے امام صاحب اور صاحبین دونوں فریق کے یہاں اسے متفقہ طور پر ناجائز کہا ہے یعنی محض تحریر دیکھ کر اس شخص کے لیے گواہی دینے کی اجازت نہیں ہے اور ان دونوں قولوں کی دلیل یہ ہے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اور جب تک مقدمہ یاد نہیں آئے گا اس وقت گواہ کو کسی بھی مقدمے کا قطعی علم حاصل نہیں ہوگا اور علم کے بغیر گواہی دینا درست نہیں ہے، اس لیے محض تحریر دیکھ کر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔

قیل هذا الخ فقیہ ابواللیث سمرقندیؒ اور شمس الائمہ وغیرہ نے تحریر دیکھ کر گواہی دینے کے عدم جواز کو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول بتایا ہے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں اسے جائز قرار دیا ہے۔ (بنایہ: ۸رص ۱۴۹) یہی تیسرا قول ہے جس میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے ورنہ تو پہلے اور دوسرے قول میں اس مسئلے میں متفقہ طور پر عدم جواز شہادت کا فیصلہ جاری کیا گیا ہے اور اختلاف صرف اس صورت میں ذکر کیا گیا ہے جب قاضی نے اپنے رجسٹر میں گواہوں کی گواہی کو دیکھا لیکن جس معاملہ میں گواہی دی گئی ہے وہ معاملہ یاد نہیں آیا یا یہ یاد نہیں آیا کہ قاضی نے اس پر کوئی حکم دیا تھا یا نہیں تو ان دونوں صورتوں میں امام

اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جب تک گواہی اور اس سے متعلق معاملے کی پوری تحقیق نہ ہو جائے اس وقت قاضی محض تحریر اور لکھی ہوئی شہادت کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کرے گا، کیونکہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اس لے مقدمہ یاد نہ ہونے کی صورت میں معاملہ مشتبہ رہے گا اور قاضی کا اس طرح فیصلہ کرنا دوسرے کو لے ڈوبے گا۔

اس کے برخلاف حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ان صورتوں میں قاضی کا فیصلہ کرنا جائز ہے، کیونکہ جب قاضی کے ریکارڈ بک اور اس کی فائل میں شہادت اور اس کے متعلق تحریر موجود ہے اور اس پر قاضی کی مہر لگی ہوئی ہے تو وہ شہادت کمی بیشی سے محفوظ ہے اور اس کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، رہا یہ سوال کہ قاضی کو اس شہادت سے متعلق واقعہ یاد نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی ہجوم کار کا شکار رہتا ہے اور ہر واقعہ کو محفوظ رکھنا اس کے لیے مشکل ہوتا ہے اس لیے اگر وہ کوئی واقعہ بھول جائے لیکن اس کی شہادت اس کے پاس تحریر ہو اور پھر مدعی اپنے حق کا دعوی کرے تو اس شہادت کے مطابق قاضی کے لیے فیصلہ کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ مذکورہ شہادت جب قاضی کے پاس ہوگی تو اس کے ذریعے بہت حد تک اسے اُس شہادت سے متعلق واقعہ بھی یاد آجائیگا۔ اس لیے اس کے لیے فیصلہ کرنا درست ہوگا۔ (عنایہ وبنایہ)

ولا کذالك الخ فرماتے ہیں کہ گواہ کو کسی دستاویز میں اپنی شہادت ملی اور اسے یہ یقین بھی ہوگیا کہ یہ میری ہی تحریر ہے تو جب تک اس سے متعلق مقدمہ نہ یاد آئے اس وقت تک محض تحریر دیکھ کر اس کے لیے گواہی دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ دستاویز دوسرے کے پاس ہوتی ہے اور کمی زیادتی سے محفوظ نہیں ہوتی، اس لیے دستاویز میں تحریر شدہ شہادت سے علم حاصل نہیں ہوگا اور بدون علم شہادت دینا جائز نہیں ہے اسی لیے اس صورت میں ہم نے گواہ کو شہادت دینے سے منع کر دیا ہے۔

وعلی هذا الخ فرماتے ہیں کہ گواہ نے یہ یاد کرلیا کہ میں نے فلاں مجلس میں گواہی تو دی تھی لیکن یہ نہ یاد کرسکا کہ کس معاملے کی گواہی دی تھی یا کسی معتمد قوم نے اسے بتایا کہ بھائی ہم نے اور آپ نے سب نے مل کر گواہی دی تھی لیکن گواہی سے متعلق واقعہ یاد نہیں آیا تو اس صورت میں بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ گواہی نہیں دے سکتا، لیکن حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں دے سکتا ہے یہ فقیہ ابو اللیث وغیرہ کی رائے ہے۔ اور دوسرے مشائخ کی رائے یہ ہے کہ کسی کے یہاں بھی وہ شخص گواہی نہیں دے سکتا۔

قَالَ وَلَايَجُوْزُ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَشْهَدَ بِشَيْءٍ لَمْ يُعَايِنْهُ إِلَّا النَّسَبَ وَالْمَوْتَ وَالنِّكَاحَ وَالدُّخُوْلَ وَوِلَايَةَ الْقَاضِيْ فَإِنَّهُ يَسَعُهُ أَنْ يَشْهَدَ بِهٰذِهِ الْأَشْيَاءِ إِذَا أَخْبَرَهُ بِهَا مَنْ يَثِقُ بِهِ، وَهٰذَا اسْتِحْسَانٌ، وَالْقِيَاسُ أَنْ لَا تَجُوْزَ، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ مُشْتَقَّةٌ مِنَ الْمُشَاهَدَةِ وَذٰلِكَ بِالْعِلْمِ وَلَمْ يَحْصُلْ فَصَارَ كَالْبَيْعِ، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ هٰذِهِ الْأُمُوْرَ تَخْتَصُّ بِمُعَايَنَةِ أَسْبَابِهَا خَوَاصٌّ مِّنَ النَّاسِ وَيَتَعَلَّقُ بِهَا أَحْكَامٌ تَبْقٰى عَلَى انْقِضَا الْقُرُوْنِ فَلَوْلَمْ يُقْبَلْ فِيْهَا الشَّهَادَةُ بِالتَّسَامُعِ أَدّٰى إِلَى الْحَرَجِ وَتَعْطِيْلِ الْأَحْكَامِ، بِخِلَافِ الْبَيْعِ، لِأَنَّهُ يَسْمَعُهُ كُلُّ وَاحِدٍ وَإِنَّمَا يَجُوْزُ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَشْهَدَ بِالْإِشْتِهَارِ وَذٰلِكَ بِالتَّوَاتُرِ وَ بِإِخْبَارِ مَنْ يَثِقُ بِهِ كَمَا قَالَ فِي الْكِتَابِ وَيُشْتَرَطُ أَنْ يُخْبِرَهُ رَجُلَانِ عَدْلَانِ أَوْ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ لِيَحْصُلَ لَهُ نَوْعُ عِلْمٍ، وَقِيْلَ فِي الْمَوْتِ يُكْتَفٰى بِإِخْبَارِ وَاحِدٍ أَوْ وَاحِدَةٍ

لِأَنَّهُ قَلَّمَا يُشَاهِدُ حَالَهُ غَيْرُ الْوَاحِدِ، إِذِ الْإِنْسَانُ يَهَابُهُ وَيَكْرَهُهُ فَيَكُونُ فِي اشْتِرَاطِ الْعَدَدِ بَعْضُ الْحَرَجِ وَلَا كَذٰلِكَ النَّسَبُ وَالنِّكَاحُ، وَيَنْبَغِي أَنْ يُطْلِقَ أَدَاءَ الشَّهَادَةِ وَلَايُفَسِّرُ، أَمَّا إِذَا فَسَّرَ لِلْقَاضِي أَنَّهُ يَشْهَدُ بِالتَّسَامُعِ لَمْ يُقْبَلْ شَهَادَتُهُ كَمَا أَنَّ مُعَايَنَةَ الْيَدِ فِي الْأَمْلَاكِ مُطْلِقٌ لِلشَّهَادَةِ ثُمَّ إِذَا فَسَّرَ لَا تُقْبَلُ كَذَا هٰذَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ گواہ کے لیے اس چیز کی گواہی دینا جائز نہیں ہے جس کا اس نے مشاہدہ نہ کیا ہو۔ سوائے نسب، موت، نکاح، دخول اور ولایتِ قاضی کے چنانچہ اس کے لیے ان چیزوں کی گواہی دینا جائز ہے بشرطیکہ گواہ کو ان چیزوں کے متعلق کسی نے باخبر کیا ہو اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو، کیونکہ شہادت مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ علم سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا یہ بیع کی طرح ہوگیا۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے امور ہیں جن کے اسبابِ معاینہ کے ساتھ چند خواص لوگ مختص ہیں اور ان کے ساتھ ایسے احکام متعلق ہیں جو زمانے گذرنے کے ساتھ بھی باقی رہتے ہیں، لہٰذا اگر ان امور میں باہمی سماعت پر شہادت مقبول نہیں ہوگی تو یہ مفضی الی الحرج ہوگا اور اس سے احکام معطل ہو جائیں گے۔ برخلاف بیع کے، کیونکہ اسے ہر شخص سنتا ہے اور گواہ کے لیے سماعت پر اشتہار کے ساتھ گواہی دینا جائز ہے اور اشتہار تواتر سے ہوگا یا کسی معتمد کے خبر دینے سے ہوگا جیسا کہ قدوری میں بیان کیا ہے۔

اور دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا گواہ کو خبر دینا شرط ہے تا کہ اسے ایک گونہ علم حاصل ہو جائے۔ اور کہا گیا کہ موت کی خبر میں ایک مرد یا ایک عورت کی گواہی پر اکتفاء کرلیا جائے گا اس لیے کہ ایک کے علاوہ کم ہی میت کے حال کا مشاہدہ کرتا ہے، کیونکہ آدمی موت سے ڈرتا ہے اور اسے ناپسند کرتا ہے لہٰذا (اس میں) عدد کو مشروط قرار دینے میں کچھ حرج ہے۔ اور نسب اور نکاح کا یہ حال نہیں ہے۔

اور مناسب یہ ہے کہ گواہ ادائے شہادت کو مطلق رکھے اور اس کی وضاحت نہ کرے، لیکن اگر اس نے قاضی کے سامنے یہ تفسیر کردی کہ وہ سن کر شہادت دے رہا ہے تو قاضی اس کی شہادت قبول نہ کرے جیسے املاک میں قبضہ کا مشاہدہ شہادت کی اجازت دیتا ہے لیکن اگر گواہ نے وضاحت کردی تو اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی ایسے ہی یہ بھی ہے۔

اللغات:

﴿لم یعاینه﴾ جس کا خود مشاہدہ نہیں کیا۔ ﴿یسعهٗ﴾ اس کو اجازت ہے۔ ﴿یثق﴾ اعتماد کرتا ہو۔ ﴿انقضاء﴾ گزر جانا، ختم ہو جانا۔ ﴿قرون﴾ صدیاں، کئی زمانے۔ ﴿تسامع﴾ سنی سنائی بات پر اعتبار کرنا۔ ﴿تعطیل﴾ التواء، کام کا رُک جانا۔ ﴿إخبار﴾ خبر دینا۔ ﴿یهابهٗ﴾ اس سے ڈرتا ہے۔ ﴿یکره﴾ ناپسند کرتا ہے۔ ﴿لایفسّر﴾ وضاحت نہ کرے۔

بن دیکھی چیزوں کی گواہی دینا:

مسئلہ یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لیے ایسی چیز کے متعلق گواہی دینا جائز نہیں ہے جس کا اس نے مشاہدہ اور معاینہ نہ کیا ہو، البتہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کے متعلق مشاہدہ کے بغیر بھی محض سماعت سے گواہی دینا جائز ہے (۱) نسب (۲) موت (۳) نکاح

(۴) دخول مع الزوجہ (۵) ولایتِ قاضی چنانچہ اگر کسی نے کسی کے متعلق سنا کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے تو اس کے لیے مذکورہ شخص کے لیے فلاں کا بیٹا ہونے کی شہادت دینا درست ہے یا کسی نے سنا کہ فلاں آدمی کا انتقال ہوگیا ہے یا فلاں شخص نے فلاں عورت سے نکاح یا دخول کیا ہے یا فلاں آدمی فلاں شہر کا قاضی ہوا ہے اور وہی احکام جاری کرتا ہے تو ان تمام صورتوں میں اس سننے والے شخص کے لیے مذکورہ امور کے متعلق گواہی دینا درست اور جائز ہے اگر چہ اس نے ان میں سے کسی کا مشاہدہ نہ کیا ہو، اس لیے کہ مذکورہ پانچوں امور ایسے ہیں جن کا مشاہدہ اور معاینہ خاص لوگ ہی کرتے ہیں اور عوام ان پر مطلع نہیں ہوتے حالانکہ ان امور کے ساتھ بعض ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جو سالہا سال بیت جانے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں چنانچہ نسب، موت اور نکاح کے ساتھ میراث متعلق ہوتی ہے، اسی طرح دخول کے ساتھ مہر کا کامل ہونا اور نسب کا ثابت ہونا متعلق ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر کسی شخص نے مدتِ مدیدہ کے بعد اپنے نسب اور میراث کا دعویٰ کیا تو ظاہر ہے کہ عوام اس پر مطلع نہیں ہو پائیں گے اور خواص کی سماعت اور ان کی خبر پر لامحالہ اعتماد کرنا پڑے گا، ورنہ لوگوں کے حقوق کا ضیاع ہوگا، اس لیے حقوق کو ضیاع سے بچانے کے لیے محض سماع سے ان امور کی شہادت درست اور جائز ہے۔ لیکن خبر اور سماعت سے گواہی دینے کا جواز صرف بربنائے استحسان ہے ورنہ قیاساً یہ جائز نہیں ہے کیونکہ شہادت مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ علم اور معاینہ سے حاصل ہوگا نہ کہ خبر اور سماع سے، اس لیے قیاس اسے جائز قرار دینے کے لیے تیار نہیں ہے تاہم استحسان نے اسے ہری جھنڈی دکھا کر اس میں گنجائش پیدا کردی ہے، لیکن ان چیزوں کے علاوہ میں استحسان نے بھی خاموشی اختیار کی ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے عاقدین کے ایجاب وقبول کا از خود مشاہدہ نہ کیا ہو یا اپنے کان سے نہ سنا ہو تو دوسرے کی خبر اور دوسرے کے سماع سے اس کے لیے بیع کی شہادت دینا جائز نہیں ہے۔

وإنما یجوز الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جن پانچ امور میں آپ نے استحساناً سماع اور خبر کے ذریعے شہادت کو جائز قرار دیا ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لیے کہ کتاب میں **إلّا من شهد بالحق وهم يعلمون** کے فرمان سے ادائے شہادت کے لیے مشہود بہ کو جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے جب کہ معاینہ اور مشاہدہ کے بغیر علم حاصل نہیں ہوسکتا، اس لیے محض سماع سے شہادت کو جائز قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح مشاہدہ سے علم حاصل ہوتا ہے اسی طرح خبر اور سماع سے بھی علم حاصل ہوتا ہے اور اگر کوئی خبر تواتر کے ساتھ مشہور ہو یا قابل اعتماد اور ثقہ لوگوں کے ذریعہ پھیلی ہو تو اس سے بھی یقینی علم حاصل ہوگا اور مشاہدہ سے بھی علم ہی حاصل ہوتا ہے لہٰذا مشاہدہ کی طرح خبر اور سماع سے بھی شہادت دینا درست اور جائز ہوگا۔ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں دو عادل مرد یا ایک عادل مرد اور دو عورتوں کا خبر دینا ضروری ہے تاکہ سننے والے کو ایک گونہ علم حاصل ہو جائے جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ صرف حقیقی اشتہار کا اعتبار کرتے ہیں اور خبر دینے والوں کی تعداد سے بحث نہیں کرتے۔

وقیل الخ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ موت کی شہادت دینے کے لیے ایک عادل مرد یا ایک عادل عورت کی خبر بھی کافی ہے، اس لیے کہ انسان موت اور شدائد موت سے گھبراتا ہے اور قریب المرگ یا مردے کے پاس جانے سے گھبراتا ہے اور بہت کم مضبوط دل والے ہی اس کا مشاہدہ کرپاتے ہیں اس لیے اس میں عدد شرط نہیں ہوگا ورنہ یہ مفضی الی الحرج ہوگا اور اسلام میں حرج کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی لیے موت کی خبر میں عدد کی شرط ساقط ہے اس کے برخلاف نسب اور نکاح وغیرہ کا

معاملہ ہے تو چونکہ یہ امور جماعت اور لوگوں کے اجتماع میں ہوتے ہیں اس لیے ان میں مخبر کی تعداد مشروط ہے اور عدد کو مشروط قرار دینے میں یہاں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔

وینبغی الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ گواہ کو چاہئے کہ وہ مطلق شہادت دے اور یہ وضاحت نہ کرے کہ میں سُن کر شہادت دے رہا ہوں یعنی یوں کہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے، یا فلاں شخص نے فلاں عورت سے نکاح کیا ہے اور میں اس کا گواہ ہوں تو اس کی گواہی مقبول ہوگی، کیونکہ اس صورت میں یہی سمجھا جائے گا کہ اس کو مشہود بہ کا علم ہے، لیکن اگر گواہ نے وجہ شہادت کی تفسیر کردی اور یوں کہا کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے اور میں نے فلاں سے یہ سُنا ہے اس لیے گواہی دے رہا ہوں تو اس کی گواہی مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ وجہِ شہادت کی وضاحت سے یہ احتمال پیدا ہوگیا کہ اسے شہادت کا علم نہیں ہے یا اگر ہے تو اس پر اسے شرح صدر نہیں ہے، اسی لیے تو سماعت کا حوالہ دے کر اپنی جان بچا رہا ہے لہٰذا اس شہادت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے مشاہدہ کیا کہ فلاں آدمی کسی مکان پر قابض ہے اور اس نے اس کی شہادت دی تو اس کی شہادت معتبر ہوگی لیکن اگر اس نے یہ بھی کہدیا کہ میں نے فلاں سے سنا کہ فلاں شخص فلاں مکان پر قابض ہے تو اب گواہی معتبر نہیں ہوگی، کیونکہ سماعت کی وضاحت سے اس کی شہادت رکیک اور کمزور ہوگئی ہے اور اس میں سے علم کی روح نکل گئی، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اگر سماعت کی وضاحت نہیں کی گئی تو شہادت معتبر ہوگی اور اگر وضاحت کردی گئی تو اس کی شہادت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

وَكَذَا لَوْ رَأَى إِنْسَانًا جَلَسَ مَجْلِسَ الْقَضَاءِ يَدْخُلُ عَلَيْهِ الْخُصُوْمُ حَلَّ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ عَلٰى كَوْنِهِ قَاضِيًا وَكَذَا إِذَا رَأٰى رَجُلًا وَامْرَأَةً يَسْكُنَانِ بَيْتًا وَيَنْبَسِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى الْآخَرِ انْبِسَاطَ الْأَزْوَاجِ، وَكَمَا إِذَا رَأٰى عَيْنًا فِيْ يَدِ غَيْرِهِ، وَمَنْ شَهِدَ أَنَّهُ شَهِدَ دَفْنَ فُلَانٍ أَوْ صَلّٰى عَلٰى جَنَازَتِهِ فَهُوَ مُعَايَنَةٌ حَتّٰى لَوْ فَسَّرَ لِلْقَاضِيْ قَبِلَهُ.

ترجمہ: اور ایسے ہی اگر کسی شخص کو دیکھا کہ وہ مجلسِ قضاء میں بیٹھا ہوا ہے اور بہت سے مدعیٰ علیہ اس کے پاس جارہے ہیں تو دیکھنے والے کے لیے اس شخص کے قاضی ہونے کی شہادت دینا جائز ہے۔ ایسے ہی جب کسی مرد اور عورت کو دیکھا کہ وہ ایک گھر میں رہ رہے ہیں اور میاں بیوی کی طرح ان میں سے ہر ایک دوسرے سے بے تکلفی سے پیش آرہا ہے اور جیسے دوسرے کے قبضے میں کوئی مال دیکھا اور جس شخص نے یہ شہادت دی کہ وہ فلاں میت کے تدفین میں شریک تھا یا فلاں کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے تو یہ معائنہ ہے حتی کہ اگر اس نے قاضی سے اس کی وضاحت کردی تو بھی قاضی اسے قبول کرلے گا۔

اللغات:

﴿خصوم﴾ آپس میں جھگڑا کرنے والے۔ ﴿یسکنان﴾ رہائش پذیر ہیں۔ ﴿ینبسط﴾ بے تکلفی کرتا ہے۔ ﴿عین﴾ کوئی متعین چیز۔ ﴿شھد﴾ دیکھا ہے۔

قضا کی گواہی:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک آدمی کو مسندِ قضاء پر جلوہ افروز دیکھا اور یہ بھی دیکھا کہ لوگ اس کے پاس

آ جا رہے ہیں تو دیکھنے والے کے لیے مسند قضاء پر بیٹھے ہوئے شخص کے حق میں قاضی ہونے کی شہادت دینا درست اور جائز ہے اگرچہ اس نے اس شخص کو قاضی بننے اور عہدۂ قضاء کا چارج سنبھالتے ہوئے نہ دیکھا ہو، ایسے ہی اگر کسی نے ایک مرد اور عورت کو دیکھا کہ وہ ایک ساتھ ایک مکان میں رہ رہے ہیں اور میاں بیوی کی طرح ایک دوسرے سے دل لگی اور ہنسی مذاق کر رہے ہیں تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ مذکورہ مرد وزن کے میاں بیوی ہونے کی شہادت دیدے، ایسے ہی اگر کسی نے کسی کے پاس کوئی مال دیکھا تو اس کے لیے قابض کے حق میں اس مال کا مالک ہونے کی شہادت دینا جائز ہے۔ ایک شخص نے شہادت دی کہ میں فلاں کے جنازے میں شریک تھا یا میں نے فلاں کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے تو یہ معاینہ ہے، کیونکہ صرف میت کی تدفین کی جاتی ہے اسی طرح صرف میت ہی کی نماز جنازہ بھی پڑھی جاتی ہے، اس لیے اس تفسیر کے بعد اگر وہ گواہی دیتا ہے کہ فلاں شخص مرگیا تو بھی اس کی شہادت مقبول ہوگی کیونکہ اس نے مشاہدہ کے بعد اس کے مرنے کی شہادت دی ہے۔

ثُمَّ قَصْرُ الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ يَنْفِي اعْتِبَارَ التَّسَامُعِ فِي الْوَلَاءِ وَالْوَقْفِ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ اٰخِرًا أَنَّهُ يَجُوْزُ فِي الْوَلَاءِ، لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ النَّسَبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَجُوْزُ فِي الْوَقْفِ لِأَنَّهُ يَبْقَى عَلَى مَرِّ الْأَعْصَارِ، إِلَّا أَنَّا نَقُوْلُ الْوَلَاءُ يَبْتَنِي عَلَى زَوَالِ الْمِلْكِ وَلَابُدَّ فِيْهِ مِنَ الْمُعَايَنَةِ فَكَذَا فِيْمَا يَبْتَنِيْ عَلَيْهِ وَأَمَّا الْوَقْفُ فَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ يُقْبَلُ الشَّهَادَةُ بِالتَّسَامُعِ فِي أَصْلِهِ دُوْنَ شَرَائِطِهِ، لِأَنَّ أَصْلَهُ هُوَ الَّذِيْ يَشْتَهِرُ .

ترجمه: پھر قدوری میں انھی پانچ چیزوں پر استثناء کو منحصر کرنا، ولاء اور وقف میں سماع کے معتبر ہونے کی نفی کرتا ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے اخیر میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ ولاء میں جائز ہے، اس لیے کہ ولاء نسب کے درجے میں ہے، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نسبی قرابت کی طرح ولاء بھی ایک قرابت ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ سماع (سے شہادت دینا) وقف میں بھی جائز ہے، کیونکہ زمانے گذرنے کے باوجود وقف باقی رہتا ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ولاء زوالِ ملک پر مبنی ہے اور اس میں معائنہ ضروری ہے، لہٰذا اس چیز میں بھی معاینہ ضروری ہوگا جو زوالِ ملک پر مبنی ہے۔ رہا وقف تو صحیح یہ ہے کہ اصل وقف میں سماع سے شہادت مقبول ہوگی اور اس کی شرائط میں مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ اصل وقف ہی مشتہر ہوتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿قصر﴾ منحصر ہونا۔ ﴿تسامع﴾ سنی ہوئی بات پر اعتبار کرنا۔ ﴿لحمة﴾ قرابت تعلق داری۔ ﴿مرّ﴾ گزرنا، دور۔ ﴿أعصار﴾ زمانے۔

مذکورہ بالا مسئلہ سے استثناء:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ سابقہ متن میں امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے سماع اور خبر کے ذریعے ادائے شہادت کو جو امور خمسہ نسب،

موت، نکاح، دخول اور ولایت قضاء کے ساتھ خاص کر کے انھی پر استثناء کو منحصر کر دیا ہے اس سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ ان امور خمسہ کے علاوہ کسی اور معاملے میں مثلاً ولاء اور وقف وغیرہ میں سماع کے ذریعے گواہی دینا اور یہ کہنا کہ فلاں شخص فلاں کا آزاد کردہ غلام ہے اور اس کی ولاء اسی فلاں کو ملے گی جس نے اسے آزاد کیا ہے یا مثلاً یوں کہنا کہ سلمان نے اپنا مکان فلاں مسجد کے لیے وقف کیا ہے اور میں نے فلاں سے یہ بات سنی ہے درست نہیں ہے، کیونکہ امام قدوریؒ نے استثناء کو سابقہ امور خمسہ کے ساتھ منحصر کر دیا ہے اور انحصار ان کے علاوہ میں جوازِ حکم کی نفی کرتا ہے اور یہی ظاہر الروایہ بھی ہے۔

لیکن اس سلسلے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی آخری روایت یہ ہے کہ نسب کی طرح ولاء میں بھی سماع سے گواہی دینا درست اور جائز ہے چنانچہ اگر سلیم نے لوگوں سے سن رکھا ہو کہ عمر بکر کا آزاد کردہ غلام ہے تو سلیم کے لیے اس بات کی گواہی دینے کا حق ہے کہ عمر بکر کا آزاد کردہ غلام ہے اور اس کی ولاء بکر کو ملے گی۔

اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کو نسبی قرابت کی طرح ایک قرابت قرار دیا ہے اور چونکہ نسب میں سماع سے گواہی دینا جائز ہے، لہٰذا ولاء میں بھی سماعت سے گواہی دینا جائز ہوگا جیسا کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق ہم یہ کہتے اور شہادت دیتے ہیں کہ حضرت بلال حضرت صدیق اکبر کے آزاد کردہ غلام ہیں یا حضرت عکرمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کے آزاد کردہ ہیں حالانکہ ہم نے ان میں سے کسی کو بھی آزاد کرتے یا ہوتے نہیں دیکھا ہے، لہٰذا جس طرح ان حضرات کے متعلق سماع سے شہادت دینا جائز ہے ایسے ہی دوسروں کے متعلق بھی سماع سے ولاء کی شہادت دینا جائز ہے۔ (بنایہ: ۸/۱۵۵)

وعن محمد رحمۃ اللہ علیہ **الخ** فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ایک روایت یہ ہے کہ سماع سے وقف کی شہادت اور خبر دینا بھی جائز ہے، کیونکہ وقف بھی صدیاں گذرنے کے بعد باقی رہتا ہے اور ایسے وقت بھی اس کے متعلق شہادت کی نوبت آجاتی ہے جس وقت اس کا مشاہدہ کرنے والا ایک شخص بھی بہ قیدِ حیات نہیں ہوتا، لہٰذا اگر اس میں مشاہدہ کی شرط لگا دی جائے گی تو وقف کا بطلان لازم آئے گا، اس لیے وقف کو بطلان سے بچانے کے لیے اس میں بھی سماع سے ادائے شہادت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

إلا أنا نقول الخ یہاں سے صاحب ہدایہ امام ابو یوسف سے مروی آخری روایت کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ کا ولاء میں سماع سے ادائے شہادت کو جائز قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ ولاء کا ثبوت زوالِ ملک یعنی غلام سے مولیٰ کی ملکِ یمین کے زوال پر موقوف ہے اور زوالِ ملک کی شہادت میں بہ وقتِ زوال گواہ کا موجود رہنا اور اس کا مشاہدہ کرنا شرط ہے اور چونکہ ولاء اسی زوالِ ملک پر موقوف ہے، اس لیے اس کی شہادت کے لیے بھی مشاہدہ کرنا شرط ہوگا اور بدون مشاہدہ و معاینہ محض سماع سے گواہی دینا جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو وقف میں سماع سے ادائے شہادت کو جائز قرار دیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل وقف میں تو سماع سے ادائے شہادت کی گنجائش ہے مثلاً ہم نے تھانہ بھون میں یہ سنا ہے کہ حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا باغ خانقاہ امدادیہ اشرفیہ کے لیے وقف کر دیا ہے تو ہمارے لیے اس کی گواہی دینا جائز ہے لیکن اس کی شرائط اور تفصیلات کی گواہی سماع سے جائز نہیں ہے یعنی اگر ہم کسی سے سن بھی لیں کہ اس باغ کی نصف آمدنی واردین وصادرین کے لے وقف ہے۔ ربع آمدنی ضروریاتِ خانقاہ کے لیے وقف ہے اور دوسرا ربع خدام خانقاہ کے لیے ہے تو بھی ہمارے لیے اس کی شہادت دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت تھانوی

رحمۃ اللہ علیہ کا باغ کو وقف کرنا تو مشہور ومعروف ہے یعنی اصل وقف، اس کی شہادت، سماع سے تو جائز ہے لیکن جو مشہور نہیں ہے اس کی شہادت، سماع سے جائز نہیں ہے، اس موقع پر صاحب بنایہ نے لکھا ہے وإليه مال شمس الأئمة السرخسي وهوا لأصح۔

قَالَ وَمَنْ كَانَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ سِوَى الْعَبْدِ وَالْأَمَةِ وَسِعَكَ أَنْ تَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ، لِأَنَّ الْيَدَ أَقْصٰى مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى الْمِلْكِ إِذْ هِيَ مَرْجَعُ الدَّلَالَةِ فِي الْأَسْبَابِ كُلِّهَا فَيُكْتَفٰى بِهَا، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ مَعَ ذٰلِكَ أَنْ يَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ لَهُ. قَالُوْا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ هٰذَا تَفْسِيْرًا لِإِطْلَاقِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي الرِّوَايَةِ فَيَكُوْنُ شَرْطًا عَلَى الْإِتِّفَاقِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ دَلِيْلُ الْمِلْكِ الْيَدُ مَعَ التَّصَرُّفِ وَبِهِ قَالَ بَعْضُ مَشَائِخِنَا، لِأَنَّ الْيَدَ مُتَنَوِّعَةٌ إِلٰى أَمَانَةٍ وَمِلْكٍ، قُلْنَا وَالتَّصَرُّفُ يَتَنَوَّعُ أَيْضًا إِلٰى نِيَابَةٍ وَأَصَالَةٍ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ غلام اور باندی کے علاوہ جس شخص کے قبضہ میں کوئی چیز ہو تو تمہارے لیے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ قابض کی ملک ہے، کیونکہ قبضہ وہ نہائی چیز ہے جس کے ذریعے ملک پر استدلال کیا جاتا ہے اس لیے کہ تمام اسباب میں قبضہ ہی مرجع دلالت ہے، لہٰذا اس پر اکتفاء کیا جائے گا۔ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ گواہ کے دل میں یہ بات آجائے کہ یہ قابض ہی کی ملک ہے۔

حضرات مشائخ رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں ہوسکتا ہے کہ یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایتِ مطلقہ کی تفسیر ہو، لہٰذا شہادتِ قلب بالاتفاق شرط ہوگی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ملک کی دلیل قبضہ مع التصرف ہے ہمارے بعض مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، کیونکہ قبضہ امانت اور ملک کی طرف منقسم ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ تصرف بھی نیابت اور اصالت کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿يدٌ﴾ قبضہ۔ ﴿أمة﴾ باندی۔ ﴿وسعك﴾ تمہیں، اجازت ہے۔ ﴿أقصٰى﴾ انتہائی درجے کا۔ ﴿متنوّعة﴾ مختلف، کئی قسموں کا۔ ﴿نيابة﴾ نائب ہونا، قائم مقام ہونا۔

قبضے کے علم سے ملک کی گواہی دینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کے قبضے میں غلام اور باندی کے علاوہ کوئی چیز مثلاً گھڑی دیکھی، پھر اسی چیز کو دوسرے کے قبضے میں بھی دیکھا اور پہلے شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ میری گھڑی ہے تو دیکھنے والے کے لیے یہ شہادت دینا درست ہے کہ وہ گھڑی مدعی کی ملک ہے، کیونکہ قبضہ اثباتِ ملک کا سب سے آخری اسٹیج ہے اور اس کے ذریعے ملکیت کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور قبضہ ہی جملہ اسبابِ ملک میں مرجع دلالت ہے اور اسی کی بنیاد پر شئ مقبوضہ پر قابض کی ملکیت تسلیم کی جاتی ہے چنانچہ ہبہ، وراثت اور صدقہ وغیرہ میں بھی قابض اور اس کے قبضہ سے ہی شئ مقبوضہ پر اس کی ملکیت کا استدلال کیا جاتا ہے، لہٰذا کسی کو کسی چیز پر قابض دیکھ کر شئ مقبوضہ پر اس کی ملکیت کی شہادت دی جاسکتی ہے۔

وعن أبي يوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ مروی ہے کہ محض قبضہ دیکھ کر قابض کے

لیے ملکیت کی شہادت دینا درست نہیں ہے، کیونکہ صرف قبضہ سے دیکھنے والے کو قطعی علم حاصل نہیں ہوتا حالانکہ حدیث إذا علمت مثل الشمس الخ کی رو سے شہادت کے لیے قطعی علم شرط ہے، اس لیے جب یہاں مثل الشمس علم نہیں ہے تو کم از کم کچھ علم ہونا تو ضروری ہے، اس لیے جب دیکھنے والے کے دل میں یہ بات آجائے کہ قابض ہی اس کا مالک ہوگا اور اس حوالے سے اسے شرح صدر ہوجائے تو اس کے لیے قابض کے حق میں شہادت دینا درست ہے۔

قالوا الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مشائخ کرام کی رائے میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی روایت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی تفسیر اور توضیح ہے یعنی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جو مطلق قبضہ دیکھ کر شہادت دینے کو جائز قرار دیا ہے وہ درحقیقت محض قبضہ سے جائز نہیں قرار دیا ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ دیکھنے والے کے شرح صدر کی بھی شرط لگائی ہے، لہٰذا اس احتمال کی بنیاد پر یہ شرط صرف امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی نہیں ہوگی بلکہ متفق علیہ شرط ہوگی۔

اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبضۂ امانت (۲) قبضۂ ملک، اور حکم یہ ہے کہ قابض قبضۂ ملک میں تو تصرف کرسکتا ہے، لیکن قبضۂ امانت میں تصرف نہیں کرسکتا اس لیے قبضۂ ملک کو قبضۂ امانت سے ممتاز کرنے کے لیے تصرف شرط ہوگا لہٰذا اگر کوئی شخص کسی چیز پر قابض ہو اور وہ اس میں تصرف بھی کررہا ہو تب تو اس کے مالک ہونے کی شہادت دینا درست ہے ورنہ نہیں، بعض مشائخ احناف بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن صاحب ہدایہ کو امام شافعی اور بعض مشائخ کا یہ قول پسند نہیں ہے، اسی لیے اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح قبضہ کی دو قسمیں ہیں اسی طرح تصرف کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تصرف اصالۃ ہو جیسے کوئی شخص اپنی ملکیت میں اپنے لیے تصرف کرے (۲) تصرف نیابتاً ہو جیسے وکیل اور مضارب موکل اور رب المال کے مال میں ان دونوں کے لیے تصرف کرتے ہیں، لہٰذا جس طرح قبضہ میں امانت اور ملکیت کا احتمال ہے اسی طرح تصرف میں بھی اصالت اور نیابت کا احتمال ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ اگر کسی قابض کے متعلق شی مقبوض کے مالک ہونے کا یقین ہوجائے تو اس کے مالک ہونے کی شہادت دے دی جائے اور اس میں تصرف وغیرہ کو شرط نہ قرار دیا جائے۔

ثُمَّ الْمَسْئَلَةُ عَلٰى وُجُوْهٍ، إِنْ عَايَنَ الْمَالِكَ وَالْمِلْكَ حَلَّ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ، وَكَذَا إِذَا عَايَنَ الْمِلْكَ بِحُدُوْدِهِ دُوْنَ الْمَالِكِ اسْتِحْسَانًا، لِأَنَّ النَّسَبَ يَثْبُتُ بِالتَّسَامُعِ فَيَحْصُلُ مَعْرِفَتُهُ، وَإِنْ لَمْ يُعَايِنْهُمَا أَوْ عَايَنَ الْمَالِكَ دُوْنَ الْمِلْكِ لَايَحِلُّ لَهُ.

ترجمہ: پھر یہ مسئلہ کئی صورتوں پر مشتمل ہے، اگر اس نے مالک اور مِلک دونوں کا مشاہدہ کیا ہو تو اس کے لیے گواہی دینا جائز ہے، ایسے ہی اگر اس نے ملک کی حدود کے ساتھ اس کا مشاہدہ کیا ہو اور مالک کا مشاہدہ نہ کیا ہو تو استحساناً گواہی دینا جائز ہے، کیونکہ سماع سے نسب ثابت ہوجاتا ہے لہٰذا اس کی شناخت حاصل ہوجائے گی۔ اور اگر اس نے دونوں کا مشاہدہ نہ کیا ہو یا صرف مالک کا مشاہدہ کیا ہو نہ کہ ملک کا تو اس کے لیے گواہی دینا حلال نہیں ہے۔

اللغات:

﴿عاین﴾ مشاہدہ کیا۔ ﴿وجوہ﴾ واحد وجہ، کئی صورتیں۔

مذکورہ بالا مسئلہ کی مزید وضاحت:

صاحبِ کتاب فرماتے ہیں کہ ماقبل میں معائنہ اور مشاہدہ کے بعد جو شہادت دینے کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس مسئلے کی کل چار صورتیں ہیں:

(۱) اگر کسی شخص نے شیئ مقبوضہ کو بھی دیکھا اور اس کے مالک کو بھی دیکھا اور اسے پہچان بھی لیا کہ یہی شیئ مقبوضہ کا مالک ہے تو اس صورت میں اس کے لیے قابض کے حق میں شیئ مقبوضہ کے مالک ہونے کی شہادت دینا درست اور جائز ہے، کیونکہ جب اس نے مالک اور شیئ مملوک دونوں کو دیکھ لیا ہے تو ظاہر ہے کہ اسے علم یقینی حاصل ہوگیا ہے اور علم یقینی کے بعد چونکہ شہادت دینا جائز ہے اس لیے صورتِ مسئلہ کی اس صورت میں بھی دیکھنے والے کے لیے مذکورہ شہادت دینا جائز ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ دیکھنے والے نے مِلک اور شیئ مملوک کو تو اس کی تمام حدود سمیت دیکھ لیا، لیکن مالک کا مشاہدہ نہیں کیا تو اس صورت میں اس کے لیے استحساناً شہادت دینا جائز ہے، لیکن قیاساً جائز نہیں ہے، کیونکہ مشہود لہ اس صورت میں مجہول ہے اور مشہود لہ کی جہالت ادائے شہادت سے مانع ہے، تاہم استحساناً اس صورت میں دیکھنے والے کے لیے گواہی دینا جائز ہے، کیونکہ اس نے شیئ مملوک کا تو مشاہدہ کرلیا ہے اور اس کے متعلق تو اسے یقین حاصل ہو چکا ہے اور رہا مسئلہ مالک کے نہ دیکھنے کا اور اس کے نام ونسب سے عدم واقفیت کا تو یہ بات سننے سے معلوم ہوجائے گی کیونکہ سماع سے نسب ثابت ہوجاتا ہے، اس لیے لوگوں سے سن کر اسے مالک کے بھی نام ونسب کا پتہ چل جائے گا اور اس کی شہادت دینا جائز ہوگا۔

(۳) تیسری شکل یہ ہے کہ اگر کسی نے مالک اور مملوک دونوں کو نہیں دیکھا یا صرف مالک کو دیکھا اور مملوک کو نہیں دیکھا یہ چوتھی صورت ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس کے لیے شہادت دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ تیسری صورت میں مشہود بہ اور مشہود لہ دونوں مجہول ہیں اور چوتھی صورت میں مشہود بہ مجہول ہے اور ان چیزوں کی جہالت ادائے شہادت سے مانع ہے، اس لیے ان صورتوں میں گواہی دینا حلال اور جائز نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْعَبْدُ وَالْأَمَةُ فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ أَنَّهُمَا رَقِيْقَانِ فَكَذٰلِكَ، لِأَنَّ الرَّقِيْقَ لَايَكُوْنُ فِيْ يَدِ نَفْسِهٖ، وَإِنْ كَانَ لَايَعْرِفُ أَنَّهُمَا رَقِيْقَانِ إِلَّا أَنَّهُمَا صَغِيْرَانِ لَايُعَبِّرَانِ عَنْ نَفْسِهِمَا فَكَذٰلِكَ لِأَنَّهٗ لَايَدَ لَهُمَا، وَإِنْ كَانَا كَبِيْرَيْنِ فَذٰلِكَ مَصْرَفُ الْأَشْيَاءِ، لِأَنَّ لَهُمَا يَدًا عَلٰى أَنْفُسِهِمَا فَيَدْفَعُ يَدَ الْغَيْرِ عَنْهُمَا فَانْعَدَمَ دَلِيْلُ الْمِلْكِ، وَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّهٗ يَحِلُّ لَهٗ أَنْ يَشْهَدَ فِيْهِمَا أَيْضًا اِعْتِبَارًا بِالثِّيَابِ، وَالْفَرْقُ مَابَيَّنَّاهُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: رہے غلام اور باندی تو اگر یہ معلوم ہو کہ وہ دونوں رقیق ہیں تو ان میں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ رقیق اپنے قبضۂ قدرت میں نہیں ہوتا، اور اگر یہ شناخت نہ ہو پارہی ہو کہ وہ دونوں رقیق ہیں تاہم وہ دونوں صغیر ہیں اور اپنی ترجمانی نہیں کرسکتے تو بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ انھیں کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ دونوں کبیر ہوں تو یہی محلِ استثناء ہے، کیونکہ انھیں اپنی ذات پر قدرت حاصل ہے لہٰذا وہ ان سے دوسرے کی قدرت کو دفع کردے گا، تو دلیلِ ملک معدوم ہوگئی۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اس کے لیے ان دونوں میں بھی شہادت دینا جائز ہے کپڑے پر قیاس کرتے ہوئے اور فرق وہی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم

اللغات:

﴿عبد﴾ غلام۔ ﴿أمة﴾ باندی۔ ﴿رقیق﴾ مملوک، غلام۔ ﴿لایعبّران﴾ اظہار نہ کر سکتے ہوں، بیان نہ کر سکتے ہوں۔ ﴿مصرف﴾ استعمال کرنے کی جگہ۔ مراد: صحیح محل۔ ﴿ثیاب﴾ واحد ثوب: کپڑے۔

غلام اور باندی کے مستثنیٰ ہونے کا مسئلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ماقبل کے متن میں دیکھ کر شہادت دینے سے متعلق جو تفصیل ہے اور سوی العبد اور والأمة سے جو استثناء کیا گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے غلام اور باندی کو کسی کے قبضہ میں دیکھا اور پہچان لیا کہ وہ دونوں رقیق ہیں تو دیکھنے والے کے لیے یہ شہادت دینا جائز ہے کہ وہ غلام اور باندی قابض کے مملوک ہیں، کیونکہ رقیق من کل وجہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اور اسے اپنی ذات پر کوئی ولایت اور قدرت حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا دوسرے کے قبضے میں ان کا ہونا ان کے مملوک ہونے کی دلیل ہوگا۔

وإن کان لایعرف الخ فرماتے ہیں کہ اگر دیکھنے والا غلام اور باندی کے رقیق ہونے کی شناخت نہ کر سکے لیکن وہ دونوں اتنے چھوٹے ہوں کہ اپنی ترجمانی بھی نہ کر سکتے ہوں اور اچھی طرح اپنے مافی الضمیر کو ادا نہ کر پاتے ہوں تو اس صورت میں بھی وہ جس کے قبضے میں ہوں گے اس کے متعلق ان کے مالک ہونے کی شہادت دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں بھی انھیں اپنی ذات اور اپنے نفس پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

اور اگر غلام اور باندی بڑے اور بالغ ہوں تو یہی صورت استثناء یعنی سوی العبد والأمة کا مصرف ہے یعنی اس صورت میں قابض کے حق میں ان کے مالک ہونے کی شہادت دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ بالغ ہونے کی وجہ سے انھیں اپنی ذات پر قدرت حاصل ہے، لہٰذا ان کی ذات سے دوسرے کا قبضہ اور دوسرے کی قدرت ختم ہو جائے گی اور ان پر دوسرے کی ملکیت کی دلیل معدوم ہو جائے گی، لہٰذا دیکھنے والے کے لیے محض دیکھ کر ان کے مملوک ہونے کی شہادت دینا جائز نہیں ہوگا اور قدوری میں سوی العبد والأمة سے جو استثناء کیا گیا ہے اس سے یہی صورت مراد ہے۔

وعن أبي حنیفة الخ فرماتے ہیں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر غلام اور باندی بڑے ہوں، لیکن کسی کے قبضہ میں ہوں تو بھی قابض کے متعلق ان کے مالک ہونے کی شہادت دینا جائز ہے، کیونکہ قبضہ ملکیت کی دلیل ہے، لہٰذا جیسے اگر کوئی شخص کسی کپڑے پر قابض ہو تو اس کپڑے پر اس کے مالک ہونے کی شہادت دینا درست ہے ایسے ہی اگر کوئی غلام اور باندی پر قابض ہو تو ان کے متعلق اس کے مالک ہونے کی شہادت دینا جائز ہے، لیکن صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ کپڑے میں اور غلام و باندی میں جو فرق ہے اسے ہم بیان کر چکے ہیں یعنی غلام اور باندی کو اپنی ذات پر قدرت ہوتی ہے اور بالغ ہونے کی صورت میں تو وہ اچھی طرح اپنے مافی الضمیر کو ادا بھی کر سکتے ہیں جب کہ کپڑا گونگا اور بہرا ہوتا ہے اور گیند کی طرح اِدھر اُدھر بھٹکتا رہتا ہے، اس لیے غلام اور باندی کو کپڑے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

بَابُ مَنْ يُقْبَلُ شَهَادَتُهُ وَمَنْ لَا يُقْبَلُ

یہ باب ان لوگوں کے بیان میں ہے جن کی شہادت قبول کی جاتی ہے اور جن کی شہادت قبول نہیں کی جاتی

اس سے پہلے ان چیزوں کا بیان تھا جن کی شہادت مقبول ہوتی ہے یا نہیں اور یہاں سے ان لوگوں کا بیان ہے جن کی شہادت مقبول ہوتی ہے یا نہیں، پہلے نفس مشہود کے متعلق بیان تھا اور اب نفس شاہد کے متعلق بیان ہے اور مشہود چونکہ محلِ شہادت ہے اس لیے وہ شرط کے درجے میں ہے اور شرط مشروط سے مقدم ہوتی ہے اسی لیے نفسِ مشہود کو شاہد کے بیان سے پہلے بیان کیا گیا ہے۔ (بنایہ: ۱۶۰/۸ وهكذا في العناية)

وَلَايُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَعْمٰى، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَہُ اللّٰہُ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ تُقْبَلُ فِيمَا يَجْرِي فِيهِ التَّسَامُعُ، لِأَنَّ الْحَاجَةَ فِيهِ إِلَى السَّمَاعِ، وَلَاخَلَلَ فِيهِ، وَقَالَ أَبُويُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ يَجُوزُ إِذَا كَانَ بَصِيرًا وَقْتَ التَّحَمُّلِ لِحُصُولِ الْعِلْمِ بِالْمُعَايَنَةِ، وَالْأَدَاءُ يَخْتَصُّ بِالْقَوْلِ وَلِسَانُهُ غَيْرُ مُوْفٍ، وَالتَّعْرِيفُ يَحْصُلُ بِالنِّسْبَةِ كَمَا فِي الشَّهَادَةِ عَلَى الْمَيِّتِ، وَلَنَا أَنَّ الْأَدَاءَ يَفْتَقِرُ إِلَى التَّمْيِيزِ بِالْإِشَارَةِ بَيْنَ الْمَشْهُوْدِ لَهُ وَالْمَشْهُوْدِ عَلَيْهِ، وَلَا يُمَيِّزُ الْأَعْمٰى إِلَّا بِالنَّغْمَةِ وَفِيهِ شُبْهَةٌ يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهَا بِجِنْسِ الشُّهُوْدِ، وَالنِّسْبَةُ لِتَعْرِيفِ الْغَائِبِ دُوْنَ الْحَاضِرِ فَصَارَ كَالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ، وَلَوْ أَعْمٰى بَعْدَ الْأَدَاءِ يَمْتَنِعُ الْقَضَاءُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ، فَإِنَّ قِيَامَ الْأَهْلِيَّةِ لِلشَّهَادَةِ شَرْطٌ وَقْتَ الْقَضَاءِ لِصَيْرُوْرَتِهَا حُجَّةً عِنْدَهُ وَقَدْ بَطَلَتْ، وَصَارَ كَمَا إِذَا خَرِسَ أَوْ جُنَّ أَوْ فَسَقَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا مَاتُوْا أَوْ غَابُوْا لِأَنَّ الْأَهْلِيَّةَ بِالْمَوْتِ قَدِ انْتَهَتْ وَبِالْغَيْبَةِ مَابَطَلَتْ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ نابینا کی گواہی مقبول نہیں ہے، امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن چیزوں میں تسامع جاری ہے ان میں نابینا کی شہادت مقبول ہے اور یہی امام اعظم سے بھی ایک روایت ہے، کیونکہ اس میں صرف سماع کی ضرورت ہے اور نابینا کی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر نابینا تحملِ شہادت کے وقت بینا ہو تو اس کی شہادت جائز ہے، اس لیے کہ معاینہ سے اسے علم حاصل ہو چکا ہے اور ادائے شہادت قول کے ساتھ خاص ہے اور نابینا کی زبان عیب دار نہیں ہوتی۔

اور شناخت کرانا نسب بیان کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ شہادۃ علی المیت میں ہوتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اداء مشہود لہ اور مشہود علیہ کے مابین اشارہ کے ذریعے امتیاز کرنے کی محتاج ہوتی ہے اور آواز کے بغیر نابینا امتیاز نہیں کرسکتا اور آواز میں ایک گونہ شبہہ ہوتا ہے لیکن جنسِ شہود کے ذریعے اس شبہہ سے احتراز ممکن ہے۔ اور نسب بیان کرنا غائب کی شناخت کرانے کے لیے ہے نہ کہ حاضر کی۔ لہٰذا یہ حدود وقصاص کی طرح ہو گیا۔

اور اگر کوئی شخص ادائے شہادت کے بعد نابینا ہوا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں قضائے قاضی ممتنع ہوگا، کیونکہ بہ وقت قضاء شہادت کی اہلیت شرط ہے، اس لیے کہ شہادت بہ وقت قضاء ہی حجت ہوتی ہے اور حجت باطل ہو گئی ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے گواہ گونگا یا مجنون یا فاسق ہو گیا ہو۔

برخلاف اس صورت کے جب گواہ مرگئے ہوں یا غائب ہو گئے ہوں، اس لیے کہ موت کی وجہ سے شہادت کی اہلیت مکمل ہو گئی اور غائب ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوئی۔

اللغات:

﴿أعمٰی﴾ نابینا۔ ﴿تسامع﴾ سنی سنائی بات کا اعتبار۔ ﴿بصیر﴾ بینا، دیکھنے والا۔ ﴿معاینة﴾ مشاہدہ۔ ﴿یفتقر﴾ محتاج ہوتا ہے۔ ﴿نغمة﴾ آواز۔ ﴿تحرّز﴾ بچاؤ، پرہیز، احتیاط۔ ﴿خرس﴾ گونگا ہو گیا۔ ﴿جنّ﴾ پاگل ہو گیا۔

نابینا کی گواہی:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ حدود وقصاص میں نابینا کی گواہی تو بالاتفاق مقبول نہیں ہے، البتہ حدود وقصاص کے علاوہ دیگر معاملات میں حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نابینا کی گواہی مقبول ہوگی بشرطیکہ اس میں سماع جاری ہو یعنی گواہوں سے سن کر مشہود بہ کی شہادت دینا جائز ہو جیسے نکاح، نسب اور موت وغیرہ ہے تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس طرح کے مسائل میں اعمٰی کی شہادت مقبول ہے اور یہی امام اعظم سے بھی ایک روایت ہے جسے محمد بن شجاع نے بیان کیا ہے۔

حضرات طرفینؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح حدود وقصاص میں نابینا کی گواہی مقبول نہیں ہے اسی طرح دیگر معاملات میں بھی نابینا کی شہادت مقبول نہیں ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر نابینا شخص تحملِ شہادت کے وقت بینا ہو (اور مشہود بہ منقول چیز ہو) تو اس کی شہادت جائز ہے۔ لہٰذا یہاں کل تین فرقے ہوئے (۱) امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مسموعات میں نابینا کی شہادت جائز ہے (۲) امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر نابینا تحملِ شہادت کے وقت بینا ہو تو اس کی شہادت جائز ہے (۳) اور حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں مطلقاً اس کی شہادت جائز نہیں ہے۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جن چیزوں میں سن کر شہادت دینا جائز ہے ان میں شہادت کا دارومدار سماع پر ہوتا ہے نہ کہ بصارت پر اور چونکہ نابینا کی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہوتا، اس لیے مسموعات میں وہ شہادت کا اہل ہوگا اور اس کی شہادت جائز ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب تحملِ شہادت کے وقت ایک شخص بینا اور صاحبِ بصارت تھا تو اسے مشہود بہ کے متعلق قطعی علم حاصل ہو چکا ہے اور اب صرف ادائے شہادت کا معاملہ ہے اور ادائے شہادت کا تعلق

چونکہ زبان سے ہوتا ہے اور نابینا کی زبان میں کوئی خلل نہیں ہوتا، اس لیے اس کے حق میں ادائے شہادت سے کوئی چیز مانع نہیں ہوگی. لہٰذا اس کی شہادت درست اور جائز ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ جب ادائے شہادت کے وقت وہ نابینا ہے تو اسے مشہود لہ کا علم نہیں ہوگا اور مشہود لہ کی جہالت ادائے شہادت سے مانع ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نابینا کے حق میں مشہود لہ کی جہالت ادائے شہادت سے مانع نہیں ہے، کیونکہ ادائے شہادت میں مشہود لہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کے نام اور نسب کی معرفت درکار ہے اور لوگوں سے سن کر اسے مشہود لہ کے نام ونسب کا علم ہو جائے گا اور اس طرح وہ مشہود لہ کی رگ رگ سے واقف ہو جائے گا اور آنکھیں بند کر کے اس کی سات پشت شمار کرا دے گا۔ اس لیے اس کے حق میں یہ چیز ادائے شہادت سے مانع نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی مرحوم کے قرض خواہوں نے اس پر قرض کا دعویٰ کیا اور انھوں نے گواہ بھی پیش کر دیے تو اب گواہ جس طرح بھی گواہی دیں ان کی گواہی مقبول ہوگی اور ان کے لیے میت مدفون کی طرف اشارہ کرنا ضروری نہیں ہے، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی نابینا کے لیے مشہود لہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری نہیں ہے کہ یہ چیز اس کے حق میں مانعِ شہادت بن جائے۔

ولنا الخ یہاں سے لنا سے حضرات طرفینؒ مراد ہیں اور صورتِ مسئلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ ادائے شہادت کے لیے گواہ کا مشہود لہ اور مشہود علیہ یعنی مدعی اور مدعی علیہ کے مابین اشارے سے فرق کرنا بھی ضروری ہے اور نابینا آدمی ان کے مابین اشارے کے ذریعے امتیاز نہیں کر سکتا، بلکہ وہ صرف آواز کے ذریعے امتیاز کر سکتا ہے لیکن ایک آواز چونکہ دوسری آواز کے مشابہ ہوتی ہے، اس لیے آواز کے ذریعے کیے گئے امتیاز اور فرق میں ایک گونہ شبہہ رہتا ہے اور اس میں ایک گونہ نقص ہوتا ہے اور جنسِ شہود یعنی بینا اور صاحبِ بصارت گواہوں کے ذریعہ مذکورہ شبہہ اور نقص کو ختم کیا جا سکتا ہے، اس لیے بہتر یہی ہے کہ نابینا کی شہادت مطلقاً مقبول نہ ہو اور اس کی جگہ کسی بینا اور آنکھ والے کو گواہ بنایا جائے اور اسی کی گواہی کا اعتبار کیا جائے۔

والنسبة الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ ٹھیک ہے نابینا شخص کے بذریعہ آواز مدعی اور مدعی علیہ کے مابین فرق کرنے میں ایک گونہ شبہہ ہے تو آپ ایسا کریں کہ آواز کے ساتھ نابینا سے مدعی اور مدعی علیہ کا نسب بھی معلوم کرلیں اور جب وہ نسب بیان کر دے گا تو ظاہر ہے کہ اچھی طرح امتیاز ہو جائے گا اور بیانِ نسب کے بعد وہ ادائے شہادت کے قابل ہو جائے گا؟ طرفین کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ شہادت میں غائب کا نسب بیان کیا جاتا ہے نہ کہ حاضر کا اور صورتِ مسئلہ میں جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں حاضر ہیں تو نسب بیان کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے گی اور اس سے امتیاز کی نوبت ہی نہیں ہوگی، اس لیے اس حوالے سے بھی نابینا کو ادائے شہادت پر قادر شمار نہیں کیا جائے گا اور اس کی شہادت معتبر نہیں ہوگی۔

جیسا کہ حدود اور قصاص میں نابینا کی شہادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ومحمد رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ جواب حلق سے نیچے نہیں اتر رہا ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا سوال زوردار معلوم ہو رہا ہے، کیونکہ نسب سے زیادہ فارق اور ممیز دوسری چیز نہیں ہے حتی کہ اشارہ میں بھی کبھی غلطی ہو جاتی ہے۔ (شارح عفی عنہ)

ولو أعمٰی الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص تحملِ شہادت اور ادائے شہادت کے وقت بینا تھا لیکن ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے وہ نابینا ہو گیا تو اس صورت میں حضرات طرفین کے یہاں قاضی کے لیے اس شخص کی شہادت پر فیصلہ دینا جائز نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جائز ہے، امام ابو یوسف کی دلیل قیاس ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر ادائے شہادت

کے بعد گواہ مرجائے یا وہ غائب ہوجائے اور قاضی نے فیصلہ نہ کیا ہوتو قاضی کے لیے ان صورتوں میں مرنے یا غائب ہونے والے کی شہادت پر فیصلہ کرنا جائز ہے، للہذا جس طرح ان دونوں صورتوں میں قضائے قاضی درست ہے اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی جب ادائے شہادت کے بعد گواہ نابینا ہوگیا تو بھی قاضی کے لیے اس کی شہادت پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔

حضرات طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی بہ وقتِ قضاء ہی حجت بنتی ہے، للہذا قضائے قاضی کے وقت گواہ میں شہادت کی اہلیت ہونا ضروری ہے حالانکہ صورتِ مسئلہ میں بہ وقتِ قضاء نابینا ہونے کی وجہ سے گواہ میں اہلیتِ شہادت معدوم ہوچکی ہے اور جب اہلیتِ شہادت معدوم ہوچکی ہے تو مذکورہ شہادت کی حجیت باطل ہوگئی اور قاضی باطل حجت پر فیصلہ نہیں دے سکتا، اسی لیے صورتِ مسئلہ میں حضرات طرفین کے یہاں قاضی کے لیے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے گواہ فاسق ہوگیا یا گونگا ہوگیا یا مجنوں ہوگیا تو ان صورتوں میں بھی چونکہ گواہ میں اہلیتِ شہادت معدوم ہوچکی ہے، اس لیے قاضی کے لیے فیصلہ کرنا درست نہیں ہے، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی چونکہ قضائے قاضی سے پہلے گواہ نابینا ہوگیا ہے اور اس کی اہلیتِ شہادت باطل ہوگئ ہے، اس لیے صورتِ مسئلہ میں بھی قاضی کے لیے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

بخلاف ماإذا ماتوا الخ یہاں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ادائے شہادت کے بعد گواہ کے نابینا ہونے کو گواہوں کے مرنے یا غائب ہونے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ گواہوں کے مرنے اور غائب ہونے کی صورت میں اہلیتِ قضاء باطل نہیں ہوتی بلکہ مرنے کی صورت میں تو اہلیت اپنی انتہاء کو پہنچ جاتی ہے اور جو چیز اپنی انتہاء کو پہنچ جاتی ہے وہ لوہالاٹ اور مستحکم ہوجاتی ہے، اسی طرح غائب ہونے کی صورت میں بھی اہلیت باطل نہیں ہوتی، بلکہ وہ برقرار رہتی ہے، للہذا ان صورتوں میں ادائے شہادت کے بعد قاضی کے لیے فیصلہ کرنا درست ہے، لیکن صورتِ مسئلہ میں گواہ کے نابینا ہونے سے اس کی اہلیت ہی باطل ہوجاتی ہے اس لیے اس صورت میں اس کی شہادت پر قاضی کے لیے فیصلہ کرنا درست نہیں ہے۔

قَالَ وَلَا الْمَمْلُوْكِ، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ مِنْ بَابِ الْوِلَايَةِ وَهُوَ لَايَلِي نَفْسَهُ فَأَوْلٰى أَنْ لَّايَثْبُتَ الْوِلَايَةُ عَلٰى غَيْرِهٖ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ مملوک کی شہادت بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ شہادت بابِ ولایت میں سے ہے اور مملوک اپنی ذات کا ولی نہیں ہوتا للہذا اس کے لیے دوسرے پر بدرجۂ اولیٰ ولایت ثابت نہیں ہوگی۔

اللغات:

﴿لایلی﴾ ولی نہیں ہوتا۔

غلام کی گواہی:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح نابینا کی شہادت مقبول نہیں ہے اسی طرح مملوک کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے، کیونکہ شہادت کے لیے اہلیت اور ولایت ضروری ہے، اس لیے کہ شہادت ولایت کے باب سے ہے اور ولایت نام ہے **تنفیذ القول علی الغیر** کا یعنی دوسرے پر کوئی بات نافذ کرنا اور وہی شخص دوسرے پر کوئی بات نافذ کرسکتا ہے جسے اپنی ذات پر ولایت حاصل ہو اور مملوک کو چونکہ اپنی ذات پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی اس لیے اسے دوسرے پر ولایت کا حق نہیں ہوگا اور جب مملوک کو ولایت

حاصل نہیں ہے تو ادائے شہادت کا حق بھی حاصل نہیں ہوگا، اسی لیے فرمایا گیا کہ مملوک کی گواہی کا بھی کوئی اعتبار اور وقار نہیں ہے۔ اس مسئلے کی نقلی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان ہے **لاتجوز شهادة العبد** کہ غلام کی شہادت جائز نہیں ہے۔ (بحوالہ بنایہ: ۱۶۳/۸)

وَلَاالْمَحْدُوْدِ فِي الْقَذْفِ وَإِنْ تَابَ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (سورة نور: ٤) **وَلِأَنَّهُ مِنْ تَمَامِ الْحَدِّ لِكَوْنِهِ مَانِعًا فَيَبْقَي بَعْدَ التَّوْبَةِ كَأَصْلِهِ، بِخِلَافِ الْمَحْدُوْدِ فِي غَيْرِ الْقَذْفِ، لِأَنَّ الرَّدَّ لِلْفِسْقِ وَقَدِ ارْتَفَعَ بِالتَّوْبَةِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ تُقْبَلُ إِذَا تَابَ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا﴾** (سورة نور: ٥) **اسْتَثْنَى التَّائِبَ، قُلْنَا الْإِسْتِثْنَاءُ يَنْصَرِفُ إِلٰى مَايَلِيْهِ وَهُوَ قَوْلِهِ تَعَالٰى ﴿فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ﴾** (سورة نور: ٤) **أَوْ هُوَ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ بِمَعْنٰى لٰكِنْ، وَلَوْ حُدَّ الْكَافِرُ فِيْ قَذْفٍ ثُمَّ أَسْلَمَ يُقْبَلُ شَهَادَتُهُ، لِأَنَّ لِلْكَافِرِ شَهَادَةً فَكَانَ رَدُّهَا مِنْ تَمَامِ الْحَدِّ، وَبِالْإِسْلَامِ حَدَثَتْ لَهُ شَهَادَةٌ أُخْرٰى، بِخِلَافِ الْعَبْدِ إِذَا حُدَّ ثُمَّ أُعْتِقَ، لِأَنَّهُ لَا شَهَادَةَ لِلْعَبْدِ أَصْلًا فَتَمَامُ حَدِّهِ بِرَدِّ شَهَادَتِهِ بَعْدَ الْعِتْقِ.**

ترجمہ: اور نہ محدود فی القذف کی شہادت جائز ہے اگر چہ اس نے توبہ کرلی ہو اس لیے کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ محدودین کی گواہی کبھی مت قبول کرو، اور اس لیے کہ ان کی شہادت قبول نہ کرنا تمامیتِ حد میں سے ہے، کیونکہ شہادت کو قبول نہ کرنا مانعِ قذف ہے، لہٰذا شہادت کا رد ہونا توبہ کے بعد بھی باقی رہے گا جیسا کہ اصلِ حد باقی رہتی ہے۔ برخلاف محدود فی غیر القذف کے، اس لیے کہ اس کی گواہی کو رد کرنا فسق کی وجہ سے ہوتا ہے اور توبہ کی وجہ سے فسق ختم ہوگیا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر محدود فی القذف توبہ کرلے تو اس کی شہادت مقبول ہوگی، اس لیے کہ اللہ پاک نے **إلا الذين تابوا** کے فرمان سے توبہ کرنے والے کا استثناء کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ استثناء اس کی طرف لوٹے گا جو اس سے متصل ہے اور وہ ارشادِ خداوندی **فأولئك هم الفاسقون** ہے۔ یا یہ استثناء منقطع ہے جو لکنّ کے معنی میں ہے۔

اور اگر کافر کو بہتان لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی پھر وہ اسلام لے آیا تو اس کی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ کافر کو حقِ شہادت حاصل تھا اور تمامیتِ حد سے وہ مردود ہوگیا اور اسلام لانے سے اسے دوسری شہادت کا حق حاصل ہوا ہے۔ برخلاف غلام کے جب اسے حد لگائی گئی پھر وہ آزاد کیا گیا، کیونکہ غلام کے لیے شہادت کا حق ہی نہیں تھا، لہٰذا آزادی کے بعد اس کی شہادت کا مردود ہونا اس کی حد کا تتمہ ہوگا۔

اللغات:

﴿قذف﴾ زنا کا جھوٹا الزام لگانا۔ ﴿ارتفع﴾ اُٹھ گیا۔ ﴿ینصرف﴾ پھر جائے گا۔ ﴿مایلیه﴾ جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ ﴿حدّ﴾ حد لگائی گئی۔

محدود فی القذف کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائی اور وہ اسے ثابت نہ کرسکا تو تہمت لگانے کی وجہ سے اس شخص پر حد جاری کی جائے گی اور اسے اسّی کوڑے لگائے جائیں گے، اسی کا نام اصطلاح شرع میں محدود فی القذف ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہمارے یہاں محدود فی القذف کی شہادت مطلقاً مقبول نہیں ہے یعنی خواہ وہ توبہ کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ قرآن کریم نے صاف لفظوں میں یہ اعلان کردیا ہے **والذین یرمون المحصنات المؤمنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبدا** یعنی جو لوگ پاکدامن مومن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں اور پھر چار گواہ نہ پیش کرسکیں تو انھیں اسی کوڑے رسید کرو اور آئندہ کبھی بھی کسی بھی معاملے میں ان کی شہادت قبول نہ کرو، اس آیت کریمہ میں اللہ تعالی نے صاف لفظوں میں یہ اعلان فرمادیا ہے کہ محدود فی القذف کی شہادت ہرگز ہرگز قبول نہیں ہے اور عدم قبولیت کا یہ معاملہ قیامِ قیامت تک جاری رہے گا جیسا کہ لفظ **أبدا** اسی پر دلالت کررہا ہے۔

ولأنه الخ اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ محدود فی القذف کی اصلی سزاء تو اسی کوڑے ہیں اور اس کی گواہی کا مردود ہونا اس کی سزاء اور حد کا تتمہ ہے کیونکہ سزاء کی طرح یہ عمل بھی اسے آئندہ بہتان لگانے سے باز رکھے گا۔ اور توبہ سے اصلی حد یعنی سزاء ساقط نہیں ہوتی، لہٰذا اس کا تتمہ یعنی شہادت کا مردود ہونا بھی ساقط نہیں ہوگا، اور ہمیشہ کے لیے وہ گواہی دینے سے محروم ہوجائے گا۔

ہاں محدود فی القذف کے علاوہ دیگر مجرمین مثلاً زانی، چور اور شرابی وغیرہ ہیں اگر ان غلیظ حرکتوں کی بنیاد پر انھیں سزاء دی گئی اور پھر انھوں نے توبہ کرلی تو توبہ کے بعد ان کی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ ان کی شہادت کا مقبول نہ ہونا ان کے فسق کی بنیاد پر تھا اور توبہ سے ان کا فسق ختم ہوگیا ہے، اس لیے اب ان کی شہادت مقبول ہوگی جیسا کہ یہی فقہی ضابطہ بھی ہے، **إذا زال المانع عاد الممنوع** کہ جب مانع ختم ہوگیا تو ممنوع واپس آجاتا ہے۔

وقال الشافعي رحمۃ اللہ علیہ **الخ** فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر محدود فی القذف توبہ کرلے تو توبہ کے بعد اس کی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ اللہ تعالی نے جس آیت کریمہ میں ان کی شہادت مردود ہونے کا ذکر فرمایا ہے یعنی **فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون** اس کے معاً بعد **إلاّ الذين تابوا** کے فرمان سے تائبین کا استثناء فرمایا ہے اور یہ بتایا ہے کہ اگر محدود فی القذف توبہ کرلے تو اس کی گواہی مقبول ہوگی امام مالک اور امام احمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔

قلنا الخ صاحب ہدایہ امام شافعی کے مسلک اور ان کی پیش کردہ دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ **إلاّ الذين تابوا** سے جو استثناء کیا گیا ہے وہ **لاتقبلوا لهم شهادة أبدا** سے متعلق نہیں ہے، بلکہ وہ **وأولئك هم الفاسقون** سے متعلق ہے، کیونکہ استثناء اسی جملے سے متعلق ہوتا ہے جو اس سے متصل ہو اور صورتِ مسئلہ میں استثناء سے **وأولئك هم الفاسقون** متصل ہے، لہٰذا استثناء اسی سے متعلق ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر محدود فی القذف توبہ کرلے تو اس کا فسق زائل ہوجائے گا، لیکن اس کی حد اور عدم قبولیت شہادت کا معاملہ برقرار رہے گا۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ **إلاّ الذين الخ** میں جو **إلاّ** ہے وہ **لکنّ** کے معنی میں ہے اور یہ استثناء منقطع ہے اور آیتِ کریمہ

کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ حرکت کرنے والے فاسق ہیں لیکن جو توبہ کرلیں وہ فاسقین کی فہرست میں داخل نہیں ہیں۔

ولو حُدَّ الکافر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی کافر ذمی نے کسی ذمیہ پر زنا کی تہمت لگائی اور اسے حد ماری گئی تو پھر آئندہ کسی ذمی کے متعلق اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، لیکن اگر اس نے اسلام قبول کرلیا تو اب اس کی شہادت مقبول ہوگی کیونکہ اس شخص کو بحالتِ کفر شہادت کا حق حاصل تھا، لیکن جب اس پر حد جاری کی گئی اور اس کی شہادت مردود ہوگئی تو اس کی حد مکمل ہوگئی اور اس کا معاملہ ختم ہوگیا، اور اسلام لانے کی وجہ سے اسے دوبارہ شہادت کا حق حاصل ہوا اور چونکہ مسلمان ہونے کے بعد اس نے کسی پر بہتان نہیں لگایا ہے اس لیے اب اس نئے حق کی وجہ سے اسے شہادت دینے کا حق حاصل ہوگا اور اس کی شہادت مقبول بھی ہوگی۔

اس کے برخلاف اگر کسی غُلام کو حد ماری گئی اور پھر وہ آزاد کردیا گیا تو آزادی کے بعد اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ بحالتِ عبدیت اسے شہادت کا حق ہی حاصل نہیں تھا نہ تو مسلمان پر اور نہ ہی کافر پر بلکہ آزادی کے بعد اسے حقِ شہادت ملا ہے لہٰذا اس کی حد کا تتمہ یہ ہوگا کہ آزادی کے بعد اس کی شہادت مردود قرار دی جائے، اسی لیے ہم نے عتق کے بعد غُلام کی شہادت کو مردود قرار دیا ہے۔

قَالَ وَلَاشَهَادَةُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهٖ، وَلَاشَهَادَةُ الْوَلَدِ لِأَبَوَيْهِ وَلِأَجْدَادِهٖ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ [1] لَايُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَلَدِ لِوَالِدِهٖ وَلَا الْوَالِدِ لِوَلَدِهٖ، وَلَا الْمَرْأَةِ لِزَوْجِهَا وَلَا الزَّوْجِ لِامْرَأَتِهٖ وَلَا الْعَبْدِ لِسَيِّدِهٖ وَلَا الْمَوْلٰى لِعَبْدِهٖ وَلَا الْأَجِيْرِ لِمَنِ اسْتَاجَرَهٗ، وَلِأَنَّ الْمَنَافِعَ بَيْنَ الْأَوْلَادِ وَالْأٰبَاءِ مُتَّصِلَةٌ، وَلِهٰذَا لَايَجُوْزُ أَدَاءُ الزَّكَاةِ إِلَيْهِمْ فَتَكُوْنُ شَهَادَةً لِنَفْسِهٖ مِنْ وَجْهٍ أَوْ تَتَمَكَّنُ فِيْهِ التُّهْمَةُ، قَالَ وَالْمُرَادُ بِالْأَجِيْرِ عَلٰى مَا قَالُوا التِّلْمِيْذُ الْخَاصُّ الَّذِيْ يَعُدُّ ضَرَرَ أُسْتَاذِهٖ ضَرَرَ نَفْسِهٖ وَنَفْعَهٗ نَفْعَ نَفْسِهٖ وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاشَهَادَةَ لِلْقَانِعِ بِأَهْلِ الْبَيْتِ لَهُمْ، وَقِيْلَ الْمُرَادُ بِهِ الْأَجِيْرُ مُسَانَهَةً أَوْ مُشَاهَرَةً أَوْ مُيَاوَمَةً فَيَسْتَوْجِبُ الْأَجْرَ بِمَنَافِعِهٖ عِنْدَ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ فَيَصِيْرُ كَالْمُسْتَاجِرِ عَلَيْهَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اپنے بیٹے اور پوتے کے حق میں باپ کی گواہی مقبول نہیں ہے، اور بیٹے کی گواہی اس کے والدین اور اجداد کے حق میں مقبول نہیں ہے اور اس سلسلے میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی اصل ہے کہ بیٹے کی شہادت اپنے والد کے لیے اور والد کی شہادت اپنے بیٹے کے لیے اور بیوی کی شہادت اپنے شوہر کے لیے اور شوہر کی شہادت اپنی بیوی کے لیے اور غلام کی شہادت اپنے آقا کے لیے اور آقا کی شہادت اپنے غلام کے لیے اور مزدور کی شہادت اس کے مستاجر کے لیے مقبول نہیں ہے۔ اور اس لیے کہ منافع اولاد اور آباء کے درمیان مشترک ہوتے ہیں، اسی لیے ان کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے، لہٰذا ایک طرح سے یہ اپنی ذات کے لیے شہادت ہوگی یا اس میں تہمت پیدا ہوگی۔

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ حضرات مشائخ کے قول کے مطابق اجیر سے (یہاں) وہ خاص شاگرد مراد ہے جو استاذ کے

نقصان کو اپنا نقصان سمجھے اور اس کے نفع کو اپنا نفع خیال کرے اور آپ ﷺ کے اس فرمانِ گرامی کا یہی مطلب ہے کہ جو شخص کسی گھر والوں پر قناعت کرتا ہو تو ان کے حق میں اس شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے وہ خادم مراد ہے جو سالانہ، ماہانہ یا روزانہ پر مقرر ہو اور ادائے شہادت کے وقت اپنے منافع کی وجہ سے مستحقِ اجرت ہو، لہٰذا یہ ادائے شہادت کے لیے اجرت پر لیے ہوئے اجیر کی طرح ہو جائے گا۔

اللغاتُ:

﴿أجداد﴾ واحد جد؛ دادے۔ ﴿سید﴾ سردار، آقا، مالک۔ ﴿أجیر﴾ ملازم۔ ﴿تمکّن﴾ ممکن ہے۔ ﴿تلمیذ﴾ شاگرد، زیرِ تربیت۔ ﴿یعدّ﴾ شمار کرتا ہو۔ ﴿قانع﴾ کسی مخصوص مال سے ہی ضروریات پوری کرنے والا۔ ﴿مسانھة﴾ سالانہ تنخواہ کا معاہدہ۔ ﴿مشاھرہ﴾ ماہوار تنخواہ۔ ﴿میاومة﴾ یومیہ تنخواہ کا معاہدہ۔ ﴿یستوجب﴾ استحقاق رکھتا ہو۔

تخرِیج:

❶ اخرجہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ، باب شہادۃ الولد لوالدہ، حدیث رقم: ۲۲۸۶۰.

❷ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الاقضیہ، باب من ترد شہادتہ، حدیث رقم: ۳۶۰۰.

باپ بیٹے کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نہ تو اپنے بیٹے اور پوتے کے حق میں کسی شخص کی گواہی مقبول ہے اور نہ ہی اپنے باپ دادا کے حق میں کسی کی گواہی مقبول ومعتبر ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو کتاب میں مذکور ہے یعنی آپ ﷺ کا یہ فرمانِ گرامی کہ **لاتقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده الخ** چونکہ صراحت کے ساتھ اس میں باپ کے لیے بیٹے کی گواہی اور بیٹے کے لیے باپ کی گواہی کے مقبول اور معتبر ہونے کی نفی کردی گئی ہے اس لیے ان میں سے کسی کی شہادت دوسرے کے حق میں مقبول نہیں ہوگی۔

اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ عموماً باپ بیٹے کی املاک اور ان کے منافع مشترک ہوتے ہیں اور دونوں فریق ایک دوسرے کے منافع سے نفع اٹھاتے ہیں، اس لیے من وجہ یہ اپنی ذات کے لیے شہادت ہوگی یا اس میں یہ تہمت ضرور ہوگی کہ فلاں نے اپنے فائدے کے لیے اپنے باپ یا بیٹے کے حق میں گواہی دی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اپنے فائدے کے لیے گواہی ہوگی۔ اور نہ تو اپنی ذات کے لیے انسان کی شہادت مقبول ہوتی ہے اور نہ ہی اپنے نفع اور فائدے کے لیے مقبول ہوتی ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی باپ کی شہادت بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی شہادت اس کے باپ کے حق میں مقبول نہیں ہوگی۔

قال والمراد الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عبارت میں بیان کردہ حدیث میں جو **ولا الأجیر لمن استاجرہ الخ** کا مضمون وارد ہے اس میں اجیر کے مصداق کے متعلق حضرات مشائخ کے دو قول ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ اس سے کسی استاذ اور معلم کا وہ خاص شاگرد مراد ہے جو استاذ کے نفع نقصان کو اپنا نفع نقصان تسلیم کرے (اور اسی کے ساتھ اس کی بود وباش بھی ہو) لہٰذا ایسے شاگرد اور چیلے کی گواہی اس کے استاذ اور گُرو کے حق میں مقبول نہیں ہوگی۔ اور نبی کریم ﷺ سے جو یہ حدیث مروی ہے **لاشهادة للقانع بأهل البيت لهم** کہ جو شخص کسی گھر والوں کے تابع ہو اور انھی

کے ساتھ رہتا (اور کھاتا پیتا ہو تو اس کی گواہی مذکورہ گھر والوں کے حق میں مقبول نہیں ہوگی، اس فرمان گرامی سے اسی طرح کے خواص مراد ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس اجیر سے وہ مزدور مراد ہے جو سالانہ یا ماہانہ یا روزانہ کی اجرت پر کسی کے یہاں کام کرتا ہے چنانچہ اگر ایسا مزدور اپنے مالک اور مستاجر کے حق میں شہادت دے گا تو اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ اجیر مدتِ اجارہ میں جو بھی کام کرتا ہے سب مالک ہی کے لیے کرتا ہے لہٰذا اس کی شہادت بھی مالک کے لیے ہوگی اور چونکہ اس شہادت دینے پر بھی اسے اجرت ملے گی، اس لیے یہ اجرت پر گواہ لینے کی طرح ہوگیا اور جو شخص اجرت لے کر گواہی دیتا ہے اس کی گواہی مقبول نہیں ہوتی، لہٰذا اجیر کی شہادت اس کے مستاجر کے حق میں بھی مقبول نہیں ہوگی۔

وَلَايُقْبَلُ شَهَادَةُ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ لِلْاٰخَرِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تُقْبَلُ، لِأَنَّ الْأَمْلَاكَ بَيْنَهُمَا مُتَمَيِّزَةٌ وَالْأَيْدِيْ مُتَحَيِّزَةٌ وَلِهٰذَا يَجْرِي الْقِصَاصُ وَالْحَبْسُ بِالدَّيْنِ بَيْنَهُمَا، وَلَامُعْتَبَرَ بِمَافِيْهِ مِنَ النَّفْعِ لِثُبُوْتِهِ ضِمْنًا، كَمَا فِي الْغَرِيْمِ إِذَا شَهِدَ لِدَيُوْنِهِ الْمُفْلِسُ، وَلَنَا مَارَوَيْنَاهُ، وَلِأَنَّ الْإِنْتِفَاعَ مُتَّصِلٌ عَادَةً وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ فَيَصِيْرُ شَاهِدًا لِنَفْسِهِ مِنْ وَجْهٍ، أَوْ يَصِيْرُ مُتَّهَمًا، بِخِلَافِ شَهَادَةِ الْغَرِيْمِ لِأَنَّهُ لَاوِلَايَةَ لَهُ عَلَى الْمَشْهُوْدِ بِهِ.

ترجمه: میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لیے مقبول نہیں ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مقبول ہے کیونکہ زوجین کے املاک الگ الگ ہوتے ہیں اور قبضے بھی جدا جدا ہوتے ہیں، اسی لیے قصاص اور دین کی وجہ سے دونوں کے درمیان حبس جاری ہے اور اس نفع کا کوئی اعتبار نہیں ہے جو احد الزوجین کے لیے دوسرے کی شہادت میں موجود ہے، کیونکہ وہ نفع ضمناً ثابت ہے جیسے قرض خواہ کے متعلق ہے جب وہ اپنے مفلس مدیون کے حق میں شہادت دے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس لیے بھی کہ زوجین کی منفعت عادتاً متصل ہوتی ہے اور یہی مقصود ہے لہٰذا شاہد من وجہ اپنے لیے گواہ ہوگا یا پھر متہم ہوگا، بر خلاف غریم کی شہادت کے، کیونکہ اسے مشہود بہ پر کوئی ولایت نہیں حاصل ہوتی۔

اللغات:

﴿متمیّزة﴾ ایک دوسرے سے علیحدہ۔ ﴿أیدی﴾ واحد ید؛ قبضہ۔ ﴿متحیّزة﴾ متعین، جدا جدا۔ ﴿غریم﴾ قرض خواہ۔

شوہر بیوی کی گواہی:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں شوہر کی شہادت بیوی کے حق میں اور بیوی کی شہادت شوہر کے حق میں مقبول نہیں ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ احد الزوجین کی شہادت کو دوسرے کے حق میں مقبول اور معتبر مانتے ہیں، اور دلیل یہ پیش فرماتے ہیں کہ احد الزوجین کی شہادت کو ایک دوسرے کے حق میں قبول کرنے سے نہ تو شہادت لنفسہ لازم آتا ہے اور نہ ہی اپنے نفع کے لیے شہادت دینے کا شبہہ پیدا ہوتا ہے، کیونکہ میاں بیوی کے املاک اور منافع ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتے ہیں اور ہر ایک منفرد طور پر اپنے اپنے املاک پر قابض ہوتا ہے حتی کہ اگر ان میں سے کوئی دوسرے کو قتل کردے خواہ قاتل بیوی ہو یا شوہر ہو تو اس پر قصاص واجب ہوتا

ہے یا اگر میاں بیوی میں سے ایک کا دوسرے پر قرض ہو اور مقروض ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا ہو تو قرض خواہ کی درخواست پر قاضی مقروض کو قید کر دے گا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میاں بیوی کے منافع اور املاک ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتے ہیں اور ایک کے لیے دوسرے کے حق میں شہادت دینے سے نہ تو شہادت لنفسہ لازم آتا ہے اور نہ ہی تہمت اور شبہہ پیدا ہوتا ہے، اس لیے احد الزوجین کی شہادت دوسرے فریق کے حق میں مقبول ومعتبر ہوگی۔

رہا یہ سوال کہ زوجین میں سے ہر کوئی دوسرے کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور ایک دوسرے کے نفع نقصان کو اپنا نفع نقصان خیال کرتا ہے، اس لیے احد الزوجین کی شہادت کو دوسرے کے حق میں معتبر ماننے میں اگرچہ شاہد کا حقیقی نفع نہیں ہے لیکن نفع کا شبہہ ضرور ہے اور جس طرح شاہد کا حقیقی نفع ادائے شہادت سے مانع ہے اسی طرح اس کا شبہہ بھی ادائے شہادت سے مانع ہوگا اور احد الزوجین کی شہادت کو دوسرے کے حق میں مقبول ہونے سے روکے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جو شاہد کا نفع نظر آ رہا ہے وہ نفع حقیقتاً اس کے لیے مقصود بن کر ثابت نہیں ہوا ہے، بلکہ ضمنی طور پر ثابت ہوا ہے اور ضمنی طور پر ثابت ہونے والے نفع کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لیے اس نفع میں تہمت کا شبہہ نہیں ہوگا اور احد الزوجین کی شہادت دوسرے کے حق میں مقبول ہوگی۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے قرض خواہ اپنے مفلس مدیون کے لیے مال کی شہادت دے تو اگرچہ اس شہادت میں قرض خواہ کا نفع ہے کہ اسے اس کا دین مل جائے گا لیکن پھر بھی مدیون کے حق میں اس کی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ یہ نفع ضمناً ثابت ہوا ہے نہ کہ قصداً، لہٰذا یہ مانعِ شہادت نہیں ہوگا، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں احد الزوجین کی شہادت سے شاہد کو جو نفع حاصل ہو رہا ہے وہ ضمنی ہے اس لیے وہ بھی اس کے حق میں مانعِ شہادت نہیں ہوگا اور میاں بیوی میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں مقبول ہوگی۔

ولنا الخ فرماتے ہیں کہ صورتِ مسئلہ میں ہماری دلیل تو وہ حدیث ہے جسے ہم ماقبل میں روایت کر چکے اور جس میں یہ مضمون وارد ہے **ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته** کہ نہ تو شوہر کے لیے بیوی کی شہادت مقبول ہے اور نہ بیوی کے لیے شوہر کی شہادت مقبول ہے، اس سے معلوم ہوا کہ احد الزوجین کی شہادت دوسرے کے حق میں مقبول نہیں ہے اور حدیث پاک میں اس کی نفی کر دی گئی ہے۔

ہماری دوسری اور عقلی دلیل یہ ہے کہ عادتاً میاں بیوی کے منافع بھی متصل ہوتے ہیں اور ان منافع سے مشترکہ طور پر نفع بھی حاصل کیا جاتا ہے اسی لیے بیوی کے غناء سے شوہر کو اور شوہر کی مالداری سے بیوی کو غنی اور مالدار سمجھا جاتا ہے اور نفع ہی مقصود ہوتا ہے، اس لیے احد الزوجین کی شہادت کو اگر دوسرے کے حق میں معتبر مانیں گے تو من وجہ شہادت لنفسہ لازم آئے گی یا کم از کم شہادت لنفسہ کا شبہہ اور اس کی تہمت ہوگی اور دونوں صورتوں میں شہادت دینا درست نہیں ہے اسی لیے ہم نے احد الزوجین کی شہادت کو دوسرے کے حق میں معتبر نہیں مانا ہے۔

بخلاف شهادة الغريم الخ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شہادتِ احد الزوجین کو قرض خواہ کی شہادت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ قرض خواہ کو مشہود بہ پر کوئی ولایت نہیں ہوتی کیونکہ مشہود بہ مدیون کا مال ہے نہ کہ قرض خواہ کا، لہٰذا جب مشہود بہ پر قرض خواہ کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے تو وہ مشہود بہ کے متعلق گواہی دینے میں متہم بھی

نہیں ہوگا اور اس کی شہادت مقبول ومعتبر ہوگی، اس کے بالمقابل شوہر بیوی پر نگراں اور حاکم ہوتا ہے اور عادتاً اس کے مال میں تصرف کرتا ہے، اس لیے احد الزوجین ایک دوسرے کے متعلق یا ان کے مال کے متعلق گواہی دینے میں متہم ہوں گے اور تہمت کی وجہ سے میاں بیوی میں سے کسی کی شہادت دوسرے کے حق میں مقبول نہیں ہوگی۔

وَلَاشَهَادَةُ الْمَوْلٰى لِعَبْدِهٖ لِأَنَّهُ شَهَادَةٌ لِنَفْسِهٖ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ إِذْ لَمْ يَكُنْ عَلَى الْعَبْدِ دَيْنٌ، وَ مِنْ وَجْهٍ إِنْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ، لِأَنَّ الْحَالَ مَوْقُوْفٌ مُرَاعىً، وَلَا لِمُكَاتَبِهٖ لِمَا قُلْنَا، وَلَا شَهَادَةَ الشَّرِيْكِ لِشَرِيْكِهٖ فِيْمَا هُوَ مِنْ شِرْكَتِهِمَا، لِأَنَّهُ شَهَادَةٌ لِنَفْسِهٖ مِنْ وَجْهٍ لِاشْتِرَاكِهِمَا، وَلَوْ شَهِدَ بِمَا لَيْسَ مِنْ شِرْكَتِهِمَا تُقْبَلُ لِانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ.

ترجمہ: غلام کے لیے اس کے مولیٰ کی شہادت مقبول نہیں ہے، کیونکہ اگر غلام پر دین نہ ہوتو یہ من کل وجہ اپنے لیے شہادت ہے۔ اور اگر اس پر دین ہوگا تو یہ من وجہ شہادت لنفسہ ہے، اس لیے کہ غلام کی حالت موقوف ہے اور قابلِ لحاظ ہے۔ اور مولیٰ کی شہادت اپنے مکاتب کے لیے بھی جائز نہیں ہے، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور ایک شریک کی شہادت اپنے شریک کے لیے اس چیز میں جائز نہیں ہے جس میں ان دونوں کی شرکت ہے، کیونکہ یہ من وجہ اپنی ذات کے لیے شہادت ہے، اس لیے مشہود بہ میں دونوں شریک ہیں، اور اگر اس چیز کے متعلق گواہی دی جو ان کی شرکت میں نہیں ہے تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی، کیونکہ تہمت معدوم ہے۔

اللغات:

﴿مولیٰ﴾ آقا، غلام کا مالک۔ ﴿مراعیٰ﴾ رعایت رکھی گئی ہے۔ ﴿انتفاء﴾ نہ ہونا۔

آقا کی غلام کے حق میں گواہی:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ غلام کے حق میں اس کے آقا اور مولیٰ کی شہادت معتبر نہیں ہے، اس کی پہلی دلیل تو وہ حدیث ہے جو ماقبل میں گذر چکی ہے اور جس میں **ولا المولی لعبدہ** کے فرمان سے غُلام کے حق میں مولیٰ کی شہادت کی مقبولیت کی نفی کردی گئی ہے۔ اور اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ غُلام کی دو حالتیں ہوسکتی ہیں (۱) اس پر دین نہ ہو (۲) اس پر دین ہو اور دونوں صورتوں میں مولیٰ کے لیے اس کے حق میں شہادت دینا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اگر پہلی صورت ہو یعنی غلام پر دین نہ ہوتو اس صورت میں غلام کے لیے مولیٰ کی شہادت ہر اعتبار سے اپنے نفس کے لے شہادت ہوگی، کیونکہ غلام اور ہر وہ چیز جس کا وہ مالک ہے اس کے مولیٰ کی ملک ہے، لہٰذا غیر مدیون غلام کے حق میں شہادت دینا اپنے لیے شہادت دینے کی طرح ہے اور انسان کی شہادت اس کے اپنے حق میں مقبول نہیں ہے، لہٰذا غیر مدیون غلام کے حق میں بھی اس کے مولیٰ کی شہادت معتبر نہیں ہوگی۔

(۲) اور اگر دوسری صورت ہو یعنی غلام مدیون اور مقروض ہوتو اس صورت میں اس کے لیے مولیٰ کی شہادت من وجہ اپنی ذات کے لیے ہوگی بایں معنی کہ غلام کے حال اور اس کے معاملے کو موقوف رکھا جاتا ہے چناں اگر غرماء اس غُلام کو اپنے قرض میں فروخت کردیں تو وہ مولیٰ کے حق میں اجنبی ہوجائے گا اور مولیٰ کے لیے اس غلام کے حق میں گواہی دینا جائز ہوگا۔ اور اگر از خود مولیٰ

اس کا دین اداء کردے تو ظاہر ہے کہ وہ غلام بدستور مولیٰ ہی کا مملوک ہوگا اور اس صورت میں مولیٰ کی شہادت اس کے حق میں مقبول نہیں ہوگی، اس لیے غلام کے مقروض ہونے کی صورت میں چونکہ یہ دونوں احتمال ہیں لہٰذا اس کے حق میں مولیٰ کی شہادت من وجہ اپنے لیے ہوگی اور جس طرح من کل وجہ اپنے لیے شہادت دینا ممنوع ہے ایسے ہی من وجہ اپنے لیے شہادت دینا بھی ممنوع ہے۔

ولا لمکاتبه الخ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کی شہادت جس طرح اپنے رقیق کے لیے مقبول نہیں ہوگی اسی طرح اپنے مکاتب کے حق میں بھی مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ رقیق کی طرح مکاتب کی بھی دو حالتیں ہیں چنانچہ اگر مکاتب بدلِ کتابت اداء کردے گا تو مولیٰ کے لیے اجنبی ہوجائے گا اور اگر وہ بدلِ کتابت نہ اداء کرسکا تو پھر رقیت کی طرف عود کر جائے گا۔ اور اجنبی ہونے کی صورت میں مولیٰ کی شہادت اس کے حق میں مقبول ہوگی اور رقیق ہونے کی صورت میں مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ یہ من کل وجہ شہادت لنفسہ ہے، اس لیے مکاتب کے حق میں بھی مولیٰ کی شہادت معتبر نہیں ہے۔

ولا شهادة الشريك الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شریک دوسرے شریک کے حق میں کوئی شہادت دیتا ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے کس چیز میں شہادت دی ہے؟ اگر اس نے اس چیز میں شہادت دی ہے جس میں وہ دونوں شریک ہیں تو اس کی شہادت معتبر نہیں ہوگی، کیونکہ یہ من کل وجہ اپنے لیے شہادت ہے، اس لیے معتبر نہیں ہے۔ اور اگر اس نے ایسی چیز میں شہادت دی ہے جس میں وہ شریک نہیں ہیں تو اس صورت میں شریک کے حق میں دوسرے کی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تہمت ختم ہے اور شہادت لنفسہ کا شبہ نہیں ہے، اس لیے یہ شہادت مقبول ہوگی۔

وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ الرَّجُلِ لِأَخِيْهِ وَعَمِّهِ لِانْعِدَامِ التُّهْمَةِ، لِأَنَّ الْأَمْلَاكَ وَمَنَافِعَهَا مُتَبَايِنَةٌ، وَلَابَسُوْطَةَ لِبَعْضِهِمْ فِيْ مَالِ الْبَعْضِ.

ترجمه: اپنے بھائی اور چچا کے لیے انسان کی شہادت مقبول ہے، کیونکہ تہمت معدوم ہے اس لیے کہ املاک ومنافع ایک دوسرے سے جدا ہیں اور کسی کو کسی کے مال سے کوئی انبساط نہیں ہے۔

اللغات:

﴿أخ﴾ بھائی۔ ﴿عمّ﴾ چچا۔ ﴿متباينة﴾ جدا جدا۔ ﴿بسوطة﴾ بے تکلفی۔

بھائیوں اور چچا بھتیجے کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک بھائی کے حق میں دوسرے بھائی کی شہادت اور چچا کے حق میں بھتیجے کی شہادت مقبول ومعتبر ہے، کیونکہ بھائی بھائی اور چچا بھتیجے کے منافع اور ان کے املاک ایک دوسرے سے الگ اور جدا ہوتے ہیں اور کوئی کسی کے مال میں بلا تکلف اور بلا اجازت تصرف نہیں کرسکتا، اس لیے شہادت لنفسہ کی تہمت پیدا نہیں ہوگی اور گواہ اپنی گواہی میں متہم نہیں ہوگا لہٰذا انتفائے تہمت کی وجہ سے اس کی شہادت مقبول ہوگی۔

قَالَ وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ مُخَنَّثٍ وَمُرَادُهُ الْمُخَنَّثُ فِي الرَّدِيْ مِنَ الْأَفْعَالِ لِأَنَّهُ فَاسِقٌ، فَأَمَّا الَّذِي فِيْ كَلَامِهِ لِيْنٌ وَفِيْ أَعْضَائِهِ تَكَسُّرٌ فَهُوَ مَقْبُوْلُ الشَّهَادَةِ، وَلَا نَائِحَةَ وَلَا مُغَنِّيَةَ لِأَنَّهُمَا تَرْتَكِبَانِ مُحَرَّمًا فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ نَهٰى عَنِ الصَّوْتَيْنِ الْأَحْمَقَيْنِ النَّائِحَةِ وَالْمُغَنِّيَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ مخنث کی شہادت مقبول نہیں ہے اور اس سے مراد وہ مخنث ہے جو لواطت کرتا ہو، کیونکہ وہ فاسق ہے۔ رہا وہ مخنث جس کی گفتگو میں نرمی ہو اور اس کے اعضاء میں لچک ہو تو وہ مقبول الشہادة ہے۔ اور نوحہ کرنے والی اور گانے والی عورت کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں فعلِ حرام کا ارتکاب کرتی ہیں چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو احمق آوازوں سے یعنی نوحہ کرنے اور گانے والی عورت کی آواز سے منع فرمایا ہے۔

اللغات:

﴿مخنّث﴾ ہیجڑا۔ ﴿ردیّ﴾ گھٹیا، ہلکا۔ ﴿لین﴾ نرمی۔ ﴿تکسّر﴾ ڈھیلا پن، عدم تناؤ۔ ﴿صوت﴾ آواز، پکار۔

تخریج:

❶ اخرجہ ترمذی فی کتاب الجنائز باب ماجاء فی الرخصہ فی البکاء، حدیث رقم: ۱۰۰۵۔

مخنث اور نوحہ کرنے والی کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ وہ مخنث جو عورتوں کی طرح زیب وزینت اختیار کرتا ہے اور لوگوں کو اپنے ساتھ وطی پر قدرت دیتا ہے اس کی گواہی مقبول نہیں ہے اس لیے کہ وہ فاسق ہے اور فاسق مردود الشہادة ہے۔ اس کے برخلاف وہ مخنث جس کی آواز میں فطری طور پر نمی ہو اور اس کے اعضاء پیدائشی طور پر ڈھیلے ہوں اور وہ گندی حرکت میں ملوث نہ ہو تو اس کی شہادت مقبول ہے، کیونکہ وہ فاسق نہیں ہے۔

ولانائحة الخ فرماتے ہیں کہ پیشہ کے طور پر رونے اور نوحہ کرنے والی عورت کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے اسی طرح گانے والی عورت کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نوحہ کرنے والی اور گانے والی آواز سے منع فرمایا ہے اور ممانعت کے باوجود ان افعال کو کرنا حرام کا ارتکاب کرنا ہے اور جو شخص کھلم کھلا فعلِ حرام کا مرتکب ہو وہ فاسق ہے اور چونکہ فاسق کی شہادت مقبول نہیں ہے، اس لیے مذکورہ عورتوں کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے۔

قَالَ وَلَا مُدْمِنُ الشُّرْبِ عَلَى اللَّهْوِ، لِأَنَّهُ ارْتَكَبَ مُحَرَّمَ دِيْنِهِ، وَلَامَنْ يَلْعَبُ بِالطُّيُوْرِ لِأَنَّهُ يُوْرِثُ غَفْلَةً، وَلِأَنَّهُ قَدْ يَقِفُ عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ بِصُعُوْدِ سَطْحِهِ لِيُطَيِّرَ طَيْرَهُ، وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَلَامَنْ يَلْعَبُ بِالطَّنْبُوْرِ وَهُوَ الْمُغَنِّيْ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ بطور لہو ولعب دائمی طور پر شراب پینے والے کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ایسی چیز کا

ارتکاب کرتا ہے جو اس کے دین میں حرام ہے۔ اور اس شخص کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے جو پرندوں سے کھیلتا ہو، کیونکہ یہ غفلت پیدا کرتا ہے اور اس لیے کہ پرندہ بازی کرنے والا اپنے پرندہ کو اڑانے کے لیے بھی اپنے چھت پر چڑھ جاتا ہے اور وہ عورتوں کی شرمگاہ وغیرہ کو دیکھ لیتا ہے۔ اور بعض نسخوں میں ہے کہ اس شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے جو طنبور سے کھیلتا ہو اور وہ گانے والا ہے۔

اللغاتُ:

﴿مدمن﴾ عادی، ہمیشہ کرنے والا۔ ﴿لھو﴾ تلذذ کے لیے۔ ﴿یلعب﴾ کھیلتا ہو۔ ﴿عورات﴾ پوشیدہ جگہیں۔ ﴿صعود﴾ چڑھنا۔ ﴿سطح﴾ چھت۔ ﴿لیطیّر﴾ تاکہ وہ اُڑائے۔ ﴿مغنّی﴾ گلوکار، موسیقار۔

شرابی، کبوتر باز اور موسیقار کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص لہو و سرور کے لیے دائمی طور پر شراب پیتا ہو اس کی شہادت مقبول نہیں ہے، کیونکہ اسلام میں شراب پینا حرام ہے اور جو شخص فعلِ حرام کا مرتکب ہو وہ فاسق ہے اور فاسق مردود الشہادۃ ہے اس لیے دائمی طور پر شراب پینے والا بھی مردود الشہادۃ ہے۔

اسی طرح پرندہ بازی کرنے والے شخص کی گواہی بھی معتبر نہیں ہے، کیونکہ یہ فعل انسان میں غفلت پیدا کرتا ہے اور ایسا شخص نسیان کا مریض ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ مشہود بہ میں کمی زیادتی کر بیٹھتا ہے اور مشہود بہ میں کمی زیادتی کرنے والے کی شہادت مقبول نہیں ہوتی، لہٰذا پرندہ باز کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔

پرندہ باز کی شہادت مقبول نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ پرندہ باز کبھی پرندہ اڑانے کے لیے اپنی چھت پر چڑھ جاتا ہے اور وہاں سے غیر محرم عورتوں پر بھی اس کی نظر پڑ جاتی ہے، اس لیے اس میں بھی حرام کاری اور فسق کا شبہ ہے اس لیے اس حوالے سے بھی پرندہ باز کی شہادت مقبول نہیں ہے۔

وفي بعض النسخ الخ فرماتے ہیں کہ قدوری کے بعض نسخوں میں الطیور کی جگہ الطنبور ہے اور طنبور ایک قسم کا باجا ہے اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ باجا سے کھلواڑ کرنے والے کی شہادت مقبول نہیں ہے، کیونکہ یہ بھی مغنی ہے یا اس کے ہم معنی ہے اور چونکہ مغنی کی شہادت مقبول نہیں ہے لہٰذا طنبور سے کھیلنے والے کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔

قَالَ وَلَا مَنْ يُغَنِّيْ لِلنَّاسِ، لِأَنَّهُ يَجْمَعُ النَّاسَ عَلَى ارْتِكَابِ كَبِيْرَةٍ، قَالَ وَلَامَنْ يَأْتِي بَابًا مِنَ الْكَبَائِرِ الَّتِيْ يَتَعَلَّقُ بِهَا الْحَدُّ لِلْفِسْقِ، قَالَ وَلَا مَنْ يَدْخُلُ الْحَمَّامَ مِنْ غَيْرِ إِزَارٍ، لِأَنَّ كَشْفَ الْعَوْرَةِ حَرَامٌ، أَوْ يَأْكُلُ الرِّبٰوا أَوْ يُقَامِرُ بِالنَّرْدِ وَالشَّطْرَنْجِ، لِأَنَّ كُلَّ ذٰلِكَ مِنَ الْكَبَائِرِ، وَكَذٰلِكَ مَنْ تَفُوْتُهُ الصَّلَاةُ لِلْاِشْتِغَالِ بِهِمَا فَأَمَّا مُجَرَّدُ اللَّعْبِ بِالشَّطْرَنْجِ فَلَيْسَ بِفِسْقٍ مَانِعٍ مِنَ الشَّهَادَةِ، لِأَنَّ لِلْاِجْتِهَادِ فِيْهِ مَسَاغًا، وَشَرَطَ فِي الْأَصْلِ أَنْ يَكُوْنَ اٰكِلُ الرِّبٰوا مَشْهُوْدًا بِهِ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَنْجُوْ عَنْ مُبَاشَرَةِ الْعُقُوْدِ الْفَاسِدَةِ وَكُلُّ ذٰلِكَ رِبٰوا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اس شخص کی شہادت مقبول نہیں ہے جو لوگوں کو گانا سناتا ہو، کیونکہ وہ لوگوں کو گناہِ کبیرہ کے ارتکاب پر جمع کرتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو کبیرہ گناہوں میں ایسے گناہوں کا ارتکاب کرے جس سے حد متعلق ہو، اس لیے کہ وہ شخص فاسق ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس شخص کی شہادت مقبول نہیں ہے جو بدون ازار حمام میں جاتا ہو اس لیے کہ کشفِ عورت حرام ہے۔ یا وہ سود کھاتا ہو یا نرد اور شطرنج سے جُوا کھیلتا ہو، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کبائر میں سے ہے نیز اس شخص کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے جس کی نماز ان چیزوں میں لگ کر فوت ہو جاتی ہو۔ رہا صرف شطرنج سے کھیلنا تو وہ ایسا فسق نہیں ہو جو مانعِ شہادت ہو، کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش حاصل ہے۔

اور مبسوط میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ سود خور سود خوری میں مشہور ہو، اس لیے کہ انسان عقودِ فاسدہ کے ارتکاب سے بہت کم بچ پاتا ہے اور ہر ایک ربوا ہے۔

اللغاتُ:

﴿یغنّی﴾ گاتا ہو۔ ﴿کشف﴾ کھولنا۔ ﴿عورۃ﴾ ستر۔ ﴿ربوا﴾ سود۔ ﴿یقامر﴾ جوا کھیلتا ہو۔ ﴿قلّما﴾ بہت کم ایسا ہوتا ہے۔ ﴿ینجو﴾ نجات پائے، بچ جائے۔

گلوکار کی گواہی:

عبارت میں عدمِ قبولیت شہادت کے کئی مسائل بیان کیے گئے ہیں (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص لوگوں کو گانا بجانا سناتا ہو اس کی شہادت مقبول نہیں ہے، کیونکہ ایسا شخص لوگوں کو گناہِ کبیرہ کے ارتکاب پر جمع کرتا ہے اور جس طرح گناہ کرنا حرام ہے اسی طرح گناہ پر جمع کرنا بھی حرام ہے اور مرتکبِ حرام کی شہادت مقبول نہیں ہے لہٰذا لوگوں کو جمع کر کے گانا سنانے والے کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے (۲) اگر کوئی شخص ایسا کبیرہ گناہ کرتا ہے جس کے ساتھ حد متعلق ہو جیسے زنا اور سرقہ وغیرہ تو اس شخص کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے، اس لیے کہ وہ فاسق ہے اور فاسق کے متعلق آپ کو معلوم ہے کہ اس کی شہادت مقبول نہیں ہے (۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ازار کے بغیر برہنہ ہو کر حمام میں جائے اور ستر کو ڈھانکنے کا اہتمام نہ کرے تو اس کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ ستر کے بقدر حصۂ جسم کو چھپانا واجب ہے اور اس کا کھولنا حرام ہے، اس لیے ستر کو کھولنے والا مرتکبِ حرام ہوا اور مرتکبِ حرام کی شہادت مقبول نہیں ہے، لہٰذا ستر کھولنے والے کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔

أو یأکل الربوا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص سود کھاتا ہو یا نرد اور شطرنج سے جُوا کھیلتا ہو یا نرد اور شطرنج سے جُوا تو نہ کھیلتا ہو لیکن کھیلنے میں اتنا مشغول اور منہمک رہتا ہو کہ اس کی نماز فوت ہو جاتی ہو تو ایسے شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے، کیونکہ سود خور اور جواری تو گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے، اور حدیث پاک میں دونوں پر لعنت بھیجی گئی ہے چنانچہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لعن اللہ اٰکل الربوا الخ کہ سود خور پر اللہ کی لعنت ہے اسی طرح جواری کے متعلق فرمایا ملعون مَنْ لَعِبَ بالنرد کہ نرد کھیلنے والا ملعون ہے الحاصل ان میں دو خرابیاں جمع ہیں (۱) ایک تو یہ کہ یہ لوگ گناہِ کبیرہ کے مرتکب ہیں (۲) اور دوسرے یہ کہ یہ ملعون ہیں اور جب صرف ایک خرابی والے کی شہادت مردود ہے تو جس شخص میں دو خرابیاں جمع ہوں اس کی شہادت بھلا کیسے مقبول ہوگی؟ اسی طرح نرد سے کھیلنے

والا اگر نماز چھوڑ دیتا ہے تو ظاہر ہے کہ جان بوجھ کر نماز چھوڑنے کی بناء پر من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر کی وعید میں داخل ہے اس لیے اس کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے۔

وشرط في الأصل الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں یہ شرط لگائی ہے کہ اگر سودخور لوگوں میں مشہور ہو اور لوگ اسے سودخور سمجھتے ہوں تو اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی لیکن اگر کوئی شخص چوری چھپکے سود کھاتا ہو اور اس کی سودخوری زبانِ زد خاص وعام نہ ہو تو پھر اس کی شہادت مقبول ہوگی، اس لیے کہ انسان اکثر و بیشتر عقودِ فاسدہ کا ارتکاب کر لیتا ہے اور مسلم اور غیر مسلم ہر کسی سے لین دین کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، حالانکہ غیر مسلموں کے ۹۹/ فی صد معاملات سودی ہوتے ہیں لہٰذا اگر مطلقاً سودخور کی شہادت کو مقبول نہیں مانیں گے تو بہت کم لوگ مقبول الشہادۃ رہ جائیں گے اور اس سے لوگوں کو حرج ہوگا حالانکہ اسلام میں حرج کو دور کر دیا گیا ہے، اس لیے اُسی سودخور کی شہادت مقبول نہیں ہوگی جس کا فعل معروف بین الناس ہو اور جس کی سودخوری مشہور نہ ہو اس کی شہادت کھینچ تان کر قبول کی جاسکتی ہے۔

قَالَ وَلَامَنْ يَفْعَلُ الْأَفْعَالَ الْمُسْتَحْقَرَةَ كَالْبُوْلِ عَلَى الطَّرِيْقِ وَالْأَكْلِ عَلَى الطَّرِيْقِ، لِأَنَّهُ تَارِكٌ لِلْمُرُوَّةِ، وَإِذَا كَانَ لَايَسْتَحِيْ عَنْ مِثْلِ ذٰلِكَ لَايَمْتَنِعُ عَنِ الْكِذْبِ فَيُتَّهَمُ، وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ مَنْ يُظْهِرُ سَبَّ السَّلَفِ لِظُهُوْرِ فِسْقِهٖ، بِخِلَافِ مَنْ يَكْتُمُهٗ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اس شخص کی شہادت مقبول نہیں ہوگی جو ذلیل حرکتیں کرتا ہو جیسے راستے پر پیشاب کرنا اور راستے میں کھانا، کیونکہ یہ شخص مروت کا تارک ہے اور جب وہ اس طرح کے کام سے شرم نہیں کرتا تو جھوٹ سے بھی نہیں رُکے گا، اس لیے وہ متہم ہو گا۔ اور اس شخص کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے جو علانیہ طور پر اسلاف کو برا بھلا کہتا ہو، اس لیے کہ اس کا فسق ظاہر ہے۔ برخلاف اس شخص کے جو اسے چھپائے رکھے۔

اللغات:

﴿مستحقرة﴾ گھٹیا کام۔ ﴿طریق﴾ راستہ۔ ﴿مروّۃ﴾ لحاظ، معاشرت، تمیز۔ ﴿سبّ﴾ گالی گلوچ۔ ﴿سلف﴾ پچھلے بزرگ۔ ﴿یکتم﴾ چھپاتا ہو۔

بے مروّت اور جھوٹے کی گواہی:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص ذلیل حرکتیں کرتا ہو اور ایسے کام کرتا ہو جو انسانیت کے خلاف ہیں مثلاً سرِراہ کھانا، پینا اور پیشاب کرنا اور بازاروں میں کھڑے ہو کر کھانا۔ اس شخص کی شہادت مقبول نہیں ہے، کیونکہ یہ شخص مروّت اور انسانیت سے ہٹا ہوا ہے۔ اور جب یہ آدمی اس طرح کی گندی حرکتوں سے شرم نہیں کرتا تو ظاہر ہے کہ جھوٹ بولنے سے بھی پرہیز نہیں کرے گا اور اس پر کذب کی تہمت عائد ہوگی اور متہم بالکذب کی شہادت مقبول نہیں ہے لہٰذا اس کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کھلم کھلا حضرات صحابہ وتابعین اور ائمہ اربعہ ومجتہدین کو برا بھلا کہتا ہو تو اس کی بھی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ یہ شخص فاسق ہے اور

آپ کو معلوم ہے کہ فاسق کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، ہاں اگر کوئی شخص حضرات سلف کے متعلق غلط عقیدہ رکھتا ہو اور دل سے انھیں برا جانتا ہو، لیکن اس کا اظہار نہ کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے، کیونکہ اس کا فسق ظاہر نہیں ہے اور ظاہر کے مطابق ہی احکام لگائے جاتے ہیں۔

وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ أَهْلِ الْهَوَاءِ إِلَّا الْخَطَابِيَّةَ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا تُقْبَلُ، لِأَنَّهُ أَغْلَظُ وُجُوْهِ الْفِسْقِ، وَلَنَا أَنَّهُ فِسْقٌ مِنْ حَيْثُ الْإِعْتِقَادِ. وَمَا أَوْقَعَهُ فِيْهِ إِلَّا تَدَيُّنُهُ فَيَمْتَنِعُ عَنِ الْكِذْبِ، وَصَارَ كَمَنْ يَشْرَبُ الْمُثَلَّثَ أَوْ يَأْكُلُ مَتْرُوْكَ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا مُسْتَبِيْحًا لِذٰلِكَ، بِخِلَافِ الْفِسْقِ مِنْ حَيْثُ التَّعَاطِيْ، أَمَّا الْخَطَابِيَّةُ فَهُوَ قَوْمٌ مِنْ غُلَاةِ الرَّوَافِضِ يَعْتَقِدُوْنَ الشَّهَادَةَ لِكُلِّ مَنْ حَلَفَ عِنْدَهُمْ وَقِيْلَ يَرَوْنَ الشَّهَادَةَ لِشِيْعَتِهِمْ وَاجِبَةً فَتَمَكَّنَتِ التُّهْمَةُ فِيْ شَهَادَتِهِمْ لِظُهُوْرِ فِسْقِهِمْ.

ترجمه: اور فرقۂ خطابیہ کے علاوہ اہلِ ہوا کی شہادت مقبول ہوگی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ یہ فسق کے طریقوں میں سے سب سے گندہ طریقہ ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ فسق من حیث الاعتقاد ہے اور اس اعتقاد میں اسے اس کے تدین نے مبتلا کیا ہے، اس لیے وہ کذب سے باز رہے گا، اور یہ اس شخص کی طرح ہوگیا جو شرابِ مثلث پیتا ہو یا متروک التسمیہ عامداً کو حلال سمجھ کر کھاتا ہو۔ برخلاف اس فسق کے جو اعمال میں ہو۔ رہا فرقۂ خطابیہ تو وہ غالی رافضیوں کی ایک جماعت ہے جو ہر اس شخص کی شہادت پر اعتقاد رکھتے ہیں جو ان کے پاس قسم کھالے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ لوگ اپنے گروہ کے لیے شہادت کو واجب سمجھتے ہوں، لہٰذا ان کا فسق ظاہر ہونے کی وجہ سے ان کی شہادت میں تہمت جاگزیں ہوگی۔

اللغات:

﴿أهل الأهواء﴾ بدعتی لوگ، اپنی خواہش سے دین میں تبدیلی کرنے والے۔ ﴿أغلظ﴾ سب سے سخت۔ ﴿وجوه﴾ صورتیں۔ ﴿تدین﴾ دین داری۔ ﴿مثلث﴾ انگور کا ادھ پکا مشروب۔ ﴿شیعة﴾ ساتھی، جماعت۔

اہل ہوا اور بدعتیوں کی گواہی:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اہلِ ہوا یعنی جو لوگ خواہشاتِ نفسانیہ کی پیروی کرتے ہیں اور سنت وشریعت کی مخالفت کرتے ہیں ہمارے یہاں ان کی شہادت مقبول ہے، لیکن امام شافعی اہل ہوا کی شہادت کو معتبر نہیں مانتے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اہل ہوا اعتقادی فاسق ہیں اور اعتقادی فسق عملی فسق سے زیادہ برا اور مہلک ہے اور چونکہ فاسق فی الأفعال کی شہادت معتبر نہیں ہے، لہٰذا فاسق فی الاعتقاد کی شہادت تو بدرجۂ اولی معتبر نہیں ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اہلِ ہوا اعتقادی طور پر فاسق ہوتے ہیں لیکن ان کا یہ فسق ان کے اپنے دین کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی وہ لوگ اپنے مذہب کی رو سے اسے صحیح سمجھتے ہیں اس لیے ایسا کرتے ہیں لہٰذا جب وہ اسے دین سمجھ کر کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ

جھوٹ بولنے سے احتیاط کریں گے، کیونکہ متدین لوگ عموماً جھوٹ سے بچتے ہیں خواہ وہ کسی بھی دین کے متبع اور پروکار ہوں اور جب وہ جھوٹ سے بچیں گے تو ظاہر ہے کہ ان کی شہادت مقبول ہوگی۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی حنفی شخص نے شراب مُثلّث پی لی یعنی انگور کے شیرے کو اتنا پکایا گیا کہ اس کا دو حصہ جل گیا اور ایک حصہ رہ گیا تو حضرات شیخین عِیناللہ کے یہاں اس کا پینا حلال ہے، لیکن امام محمد رَالِیٹھلیہ کے یہاں حرام ہے، اسی طرح امام شافعی رَالِیٹھلیہ کے یہاں متروک التسمیہ عامدا حلال ہے اب اگر کوئی شافعی اسے حلال سمجھ کر کھالے تو اس کھانے کی وجہ سے اس کی شہادت مردود نہیں ہوگی یا شراب مثلث پینے کی وجہ سے حنفی مردود الشہادۃ نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے اپنے اعتقاد اور دین کے مطابق یہ جائز ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اہلِ ہوا اپنے دین کے اعتبار سے خواہشات نفس کی پیروی کو جائز سمجھتے ہیں، لہٰذا اس اعتقاد کی وجہ سے وہ مردود الشہادۃ نہیں ہوں گے اور ان کی گواہی مقبول ہوگی۔

اس کے برخلاف فاسق فی العمل جو بھی فاسقانہ کام کرتا ہے وہ اسے حرام سمجھ کر کرتا ہے اور مرتکب حرام شخص جھوٹ بھی بول سکتا ہے اس لیے فاسق فی العمل متہم بالکذب ہوگا اور متہم بالکذب کی شہادت مقبول نہیں ہے، لہٰذا فاسق فی العمل کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔

أما الخطابية الخ فرماتے ہیں کہ اہلِ ہوا میں سے فرقۂ خطابیہ کی شہادت ہمارے یہاں مقبول نہیں ہے، کیونکہ ان کی شہادت میں کذب کا شبہہ اور کذب کی تہمت موجود ہے، بایں معنی کہ اگر کوئی شخص ان کے پاس آکر قسم کھالے تو یہ اس کے حق میں گواہی دینے کو برحق سمجھتے ہیں خواہ وہ شخص جھوٹا ہی کیوں نہ ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ خطابیہ غلو پسند روافض کی ایک جماعت ہے جو اپنے گروہ والوں کے لیے شہادت کو واجب سمجھتے ہیں خواہ مشہود لہ حق پر ہو یا ناحق پر۔ ان کے متعلق ایک تیسرا قول یہ ہے کہ یہ لوگ سڑے ہوئے رافضی ہیں اور ابن الخطاب یا ابو الخطاب محمد بن ابی وہب کوفی کی طرف یہ لوگ منسوب ہو کر خطابی کہلاتے ہیں ابو الخطاب کا عقیدہ یہ تھا کہ حضرت علیؓ بڑے خدا ہیں اور حضرت جعفر صادق چھوٹے خدا ہیں (نعوذ باللہ من ذلک) الحاصل یا تو خطابیہ فرقہ کافر ہے یا پھر متہم بالکذب ہے اور ظاہر ہے کہ نہ تو کافر کی شہادت معتبر ہے اور نہ ہی متہم بالکذب کی، اس لیے ان کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے۔

قَالَ وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ أَهْلِ الذِّمَّةِ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَإِنِ اخْتَلَفَتْ مِلَلُهُمْ، وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا تُقْبَلُ، لِأَنَّهُ فَاسِقٌ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿وَالْكَافِرُوْنَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ﴾ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ فِيْ خَبَرِهٖ وَلِهٰذَا لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عَلَى الْمُسْلِمِ فَصَارَ كَالْمُرْتَدِّ، وَلَنَا أَنَّ النَّبِيَّ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجَازَ شَهَادَةَ النَّصَارٰى بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ، وَلِأَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ عَلٰى نَفْسِهٖ وَعَلٰى أَوْلَادِهِ الصِّغَارِ فَيَكُوْنُ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ عَلٰى جِنْسِهٖ، وَالْفِسْقُ مِنْ حَيْثُ الْاِعْتِقَادِ غَيْرُ مَانِعٍ، لِأَنَّهُ يَجْتَنِبُ مَايَعْتَقِدُهُ مُحَرَّمَ دِيْنِهٖ، وَالْكِذْبُ مَحْظُوْرُ الْأَدْيَانِ كُلِّهَا، بِخِلَافِ الْمُرْتَدِّ، لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهٗ، وَبِخِلَافِ شَهَادَةِ الذِّمِّيِّ عَلَى الْمُسْلِمِ لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهٗ بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهِ وَلِأَنَّهُ يَتَقَوَّلُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ يَغِيْظُهُ قَهْرُهُ إِيَّاهُ، وَمِلَلُ الْكُفْرِ وَإِنِ اخْتَلَفَ فَلَا قَهْرَ فَلَا يَحْمِلُهُمُ الْغَيْظُ عَلَى التَّقَوُّلِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ذمیوں کی شہادت ایک دوسرے کے خلاف مقبول ہے، ہر چند کہ ان کے ادیان الگ الگ ہوں۔ امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہل ذمہ کی گواہی مقبول نہیں ہے، کیونکہ ذمی فاسق ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' کافر ہی فاسق ہیں'' لہٰذا ذمی کی خبر میں توقف کرنا واجب ہے، اسی لیے مسلمان کے خلاف اس کی شہادت مقبول نہیں ہے لہٰذا یہ مرتد کی طرح ہوگیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ میں سے ایک کی شہادت کو دوسرے کے خلاف جائز قرار دیا ہے۔ اور اس لیے کہ ذمی کو اپنے اور اپنے چھوٹے بچوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے، لہٰذا وہ اپنی جنس پر شہادت کا اہل ہوگا۔ اور اعتقادی فسق مانع شہادت نہیں ہے کیونکہ جو چیز اس کے دین میں حرام ہے اس سے ذمی بھی احتراز کرے گا اور جھوٹ تمام ادیان میں ممنوع ہے۔ برخلاف مرتد کے، اس لیے کہ اسے کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اور برخلاف مسلمان کے خلاف ذمی کی شہادت کے، کیونکہ مسلمان کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔ اور اس لیے کہ ذمی مسلمان پر بہتان لگائے گا کیونکہ مسلمان کا ذمی کو مقہور کرنا اسے غصہ میں مبتلا کردے گا۔

اور ادیان کفر اگرچہ مختلف ہیں لیکن ان میں قہر نہیں ہے، لہٰذا انھیں غصہ بہتان لگانے پر آمادہ نہیں کرے گا۔

اللغات:

﴿ملل﴾ ادیان۔ ﴿توقف﴾ رکنا، ٹھہراؤ کرنا۔ ﴿أجاز﴾ جائز قرار دیا ہے۔ ﴿یجتنب﴾ پرہیز کرے گا۔ ﴿کذب﴾ جھوٹ۔ ﴿محظور﴾ ممنوع۔ ﴿یتقوّل﴾ بہتان لگا دے گا، جھوٹ بک دے گا۔ ﴿یغیظهٗ﴾ اس کو غصہ دلاتا ہے۔ ﴿قهر﴾ غلبہ۔

تخریج:

❶ غریب بھٰذا اللفظ ولکن اخرجہ ابن ماجہ بمعناہ فی کتاب الاحکام باب شھادة اھل الکتاب بعضھم علی بعض، حدیث رقم: ٢٣٧٤.

ذمیوں کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں ذمیوں کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں بھی مقبول ہے اور ایک دوسرے کے خلاف بھی مقبول ہے خواہ وہ متحد المذاہب ہوں جیسے نصاریٰ کی شہادت نصاری کے لیے یا مختلف المذاہب ہوں جیسے یہودی کی شہادت نصاریٰ کے لیے اور نصاریٰ کی شہادت یہود کے لیے درست اور جائز ہے۔ جب کہ حضرت امام مالکؒ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں آپس میں ایک دوسرے کے خلاف اہل ذمہ کی شہادت مطلقا مقبول نہیں ہے خواہ وہ متحد المذاہب ہوں یا مختلف المذاہب ہوں۔ کیونکہ ذمی فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی شہادت مقبول نہیں ہے لہٰذا ذمی کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے، ذمی کے فاسق ہونے پر ان حضرات نے قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے **والکافرون هم الظالمون** کہ کافر لوگ ظالم ہیں اور ظالم چونکہ فاسق بھی ہوتا ہے اس لیے ذمی جو کافر ہے وہ بھی فاسق ہوگا اور فاسق مردود الشہادۃ ہے، اس لیے ذمی بھی مردود الشہادۃ ہوگا۔ یہاں عبارت میں **والکافرون هم الفاسقون** ہے جب کہ قرآن میں **والکافرون هم الظالمون** ہے اس لیے عربی شارحین نے یہاں یہ توجیہ کی ہے کہ عبارت یوں ہے **قال اللّٰہ تعالیٰ للکافرین هم الفاسقون** (اس توجیہ کے بعد عبارت کا سُقم ختم ہوجاتا ہے)

بہر حال یہ ثابت ہوگیا کہ ذمی فاسق ہیں اور فاسقین کے متعلق قرآن کریم کا اعلان یہ ہے کہ إن جاء کم فاسق بنبأ فتبيّنوا یعنی اگر فاسق کوئی خبر لائے تو اچھی طرح اس کی تحقیق وتفتیش کرلو اور بدون تحقیق اسے نافذ نہ کرو اور چونکہ فاسق عموماً غلط اور جھوٹی خبر ہی دیتا ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی اس کی خبر اور اس کی شہادت مقبول نہیں ہے جیسا کہ مسلمان کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول نہیں ہے، لہٰذا ذمی اور مرتد دونوں ایک جیسے ہوئے اور مرتد کی شہادت مقبول نہیں ہے، اس لیے ذمی کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ میں سے بعض کے خلاف بعض کی شہادت کو قبول فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمیوں کی شہادت ایک دوسرے کے خلاف مقبول ہے، لیکن یہ حدیث صرف متحد المذہب ذمیوں میں قبولیتِ شہادت پر دلیل ہے، البتہ ابن ماجہ شریف میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے أجاز شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض کی روایت مروی ہے جو مختلف المذاہب ذمیوں کی شہادت کے ایک دوسرے کے خلاف جائز ہونے پر دلیل ہے اور کتاب میں بیان کردہ حدیث سے زیادہ واضح ہے، کیونکہ اہل کتاب میں سب داخل ہیں۔ (بنایہ: ۱۸۳/۸)

ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ ذمی کو اپنی ذات پر بھی ولایت حاصل ہے اور اپنی نابالغ اولاد پر بھی ولایت حاصل ہے اور شہادت چونکہ ولایت سے ماخوذ ہے، لہٰذا جب ذمی ولایت کا اہل ہے تو شہادت کا بھی اہل ہوگا اور اسے اپنی جنس پر شہادت دینے کا حق حاصل ہوگا اسی لیے ہم نے آپس میں ایک دوسرے کے خلاف ذمیوں کی شہادت کو مقبول اور معتبر مانا ہے۔

والفسق الخ یہاں سے حضرت امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذمی فاسق تو ہے، لیکن فاسق فی الاعتقاد ہے اور فاسق فی الاعتقاد ادائے شہادت کا اہل ہوتا ہے، کیونکہ فسق فی الاعتقاد ادائے شہادت سے مانع نہیں ہوتا، اس لیے کہ اعتقادی طور پر فاسق ہونے کے باوجود ذمی بھی ان چیزوں سے احتراز کرے گا جو اس کے دین میں حرام ہیں اور چونکہ جھوٹ بولنا تمام ادیان میں حرام ہے، اس لیے ذمی بھی جھوٹ سے احتیاط کرنے والا ہوگا اور متہم بالکذب نہیں ہوگا اور جب وہ متہم بالکذب نہیں ہوگا تو اس کی شہادت بھی مقبول ہوگی۔

بخلاف المرتد الخ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ذمی کو مرتد پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ مرتد کو ولایت ہی نہیں حاصل ہوتی نہ اپنی ذات پر اور نہ اپنی نابالغ اولاد پر اس لیے وہ کہیں سے اور کسی بھی طرح سے شہادت کا اہل نہیں ہے، جب کہ ذمی کو اپنی ذات پر بھی ولایت حاصل ہوتی ہے اور اپنی اولاد صغار پر بھی، اس لیے وہ ہر طرح سے اپنی جنس یعنی کفار میں شہادت کا اہل ہوگا۔

وبخلاف شهادة الذمي الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلمان کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول نہ ہونے کو لے کر ذمیوں کے خلاف بھی اسے شہادت کا نااہل قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ مسلمان پر ذمی کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے چنانچہ خود قرآن کریم نے اعلان کردیا ہے ولن يجعل الله للكفرين على المؤمنين سبيلا کہ اللہ تعالیٰ کافروں کے لیے مسلمانوں پر غلبہ کی راہ ہرگز نہیں دیں گے اور مسلمانوں کے خلاف ذمی کی گواہی میں غلبہ کا احتمال ہے، اس لیے مسلمان کے خلاف اسے شہادت دینے کا حق نہیں ہوگا۔

اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ذمی دار الاسلام میں مسلمانوں کے زیر نگیں رہتے ہیں اور مسلمان ان پر غالب رہتے ہیں، اس

لیے بہت ممکن ہے کہ انھیں مسلمانوں کا غلبہ اور ان کی بالا دستی منظور نہ ہو اور وہ مسلمانوں پر تہمت لگانا شروع کردیں، اس لیے اس حوالے سے بھی مسلمانوں کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، لیکن ذمی کی شہادت اہل ذمہ کے خلاف مقبول ہوگی اگرچہ شاہد اور مشہود علیہ مختلف دین سے تعلق رکھتے ہوں، کیونکہ دار الاسلام میں رہنے کی وجہ سے کوئی ذمی دوسرے ذمی پر غالب نہیں ہے اور ایک ذمی کے دوسرے کے خلاف غصہ ہوکر بہتان لگانے کا اندیشہ معدوم ہے، اس لیے آپس میں ایک دوسرے کے خلاف ان کی شہادت مقبول ہوگی۔

قَالَ وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْحَرْبِيِّ عَلَى الذِّمِّيِّ، أَرَادَ بِهِ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ الْمُسْتَأْمِنُ، لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الذِّمِّيَّ مِنْ أَهْلِ دَارِنَا وَهُوَ أَعْلٰى حَالًا مِنْهُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ ذمی کے خلاف حربی مستامن کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ اس سے حربی مستامن مراد ہے، واللہ اعلم۔ کیونکہ حربی مستامن کو ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہے، اس لیے کہ ذمی دار الاسلام میں ہے اور وہ حربی مستامن سے اچھی حالت میں ہے۔

اللغات:

﴿مستأمن﴾ امان لے کر دار الاسلام میں آنے والا حربی کافر۔ ﴿أعلٰی﴾ بالاتر۔

مستأمن حربی کی گواہی:

مسئلہ یہ ہے کہ وہ حربی جو امن لے کر دار الاسلام میں آیا ہو اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ حربی دار الکفر کا باشندہ ہے اور ذمی دار الاسلام کا اور اختلافِ دارین سے ولایت ختم ہوجاتی ہے اگرچہ حکماً ہی ہو اور یہاں حربیٔ مستامن اور ذمی کے مابین حقیقتاً اختلافِ دارین تو نہیں ہے، لیکن حکماً اختلافِ دارین موجود ہے جو قبولیتِ شہادت اور ادائے شہادت سے مانع ہے، اس لیے حربی کو ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہوگی لہٰذا وہ ذمی کے خلاف گواہی دینے کا حق دار بھی نہیں ہوگا، کیونکہ بدون ولایت گواہی نہیں دی جاسکتی۔

اس عدم جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ذمی حربیٔ مستامن سے اچھی حالت میں ہے کیونکہ اسلام کا فرمان یعنی جزیہ دینے کو قبول کرکے وہ اسلام سے زیادہ قریب ہے اور مسلمانوں کی طرح اس کی بھی جان وجائداد محفوظ ہے، اس لیے وہ حربی سے بہتر اور اعلیٰ حالت میں ہے اور اعلیٰ کے خلاف ادنیٰ کی شہادت مقبول نہیں ہوتی ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی ذمی کے خلاف حربیٔ مستامن کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ الذِّمِّيِّ عَلَيْهِ كَشَهَادَةِ الْمُسْلِمِ عَلَيْهِ وَعَلَى الذِّمِّيِّ، وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ الْمُسْتَأْمِنِيْنَ بَعْضِهِمْ عَلٰى بَعْضٍ إِذَا كَانُوْا مِنْ أَهْلِ دَارٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنْ كَانُوْا مِنْ دَارَيْنِ كَالرُّوْمِ وَالتُّرْكِ لَاتُقْبَلُ، لِأَنَّ اخْتِلَافَ الدَّارَيْنِ يَقْطَعُ الْوِلَايَةَ، وَلِهٰذَا يَمْنَعُ التَّوَارُثَ، بِخِلَافِ الذِّمِّيِّ لِأَنَّهُ مِنْ أَهْلِ دَارِنَا، وَلَا كَذٰلِكَ الْمُسْتَأْمِنُ.

ترجمه: حربی کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول ہوگی جیسا کہ مسلم کی شہادت حربی اور ذمی دونوں کے خلاف مقبول ہوگی اور امان

لیے ہوئے حربیوں میں سے بعض کے خلاف دوسرے بعض کی شہادت مقبول ہوگی بشرطیکہ سب ایک ہی ملک کے ہوں۔ اور اگر وہ لوگ دو ملکوں کے ہوں جیسے روم اور ترک تو ان مختلف ملکوں والوں کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ اختلافِ دارین ولایت کو منقطع کر دیتا ہے، اسی لیے باہمی میراث ممنوع ہو جاتی ہے۔ برخلاف ذمی کے، اس لیے کہ وہ دار الاسلام کا باشندہ ہے اور مستامن ایسا نہیں ہے۔

اللغات:

﴿توارث﴾ آپس میں ایک دوسرے کا وارث بننا۔

مستامن حربی کی گواہی:

مسئلہ یہ ہے کہ ذمی کے خلاف تو حربیٔ مستامن کی شہادت مقبول نہیں ہے لیکن حربیٔ مستامن کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول ہے، کیونکہ ذمی اس سے اعلیٰ حال والا ہے اور چونکہ اعلیٰ کی شہادت ادنی کے خلاف مقبول ہے اس لیے حربی کے خلاف ذمی کی شہادت بھی مقبول ہوگی جیسا کہ اسی اعلیٰ حال ہونے کی بنیاد پر حربی اور ذمی دونوں کے خلاف مسلمان کی شہادت مقبول ہے۔

اسی طرح اگر کئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں آئے ہوں اور یہاں رہ رہے ہوں تو آپس میں ایک دوسرے کے خلاف ان کی شہادت مقبول ہوگی بشرطیکہ وہ ایک ہی ملک کے باشندے ہوں، لیکن اگر شاہد اور مشہود علیہ دو الگ الگ ملکوں کے رہنے والے ہوں مثلاً ایک روم کا ہو اور دوسرا ترکی کا ہو تو اب شاہد کی شہادت مشہود علیہ کے خلاف مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ ان میں اختلافِ دارین حقیقتاً ہے اور جب حکمی اختلافِ دارین سے ولایت منقطع ہو جاتی ہے تو حقیقی اختلاف دارین سے بدرجۂ اولیٰ ولایت منقطع ہو جائے گی اور بدون ولایت کوئی کسی پر شہادت کا اہل نہیں ہے اس لیے اگر مستامنین میں اختلاف دارین ہوگا تو ایک دوسرے کے خلاف ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی اور جیسا کہ اختلافِ دارین مانع ارث ہے یعنی اگر وارث اور مورث دونوں الگ الگ ملکوں میں رہتے ہوں تو ان میں باہمی وارثت جاری نہیں ہوتی اسی طرح اختلافِ دارین کے ہوتے ہوئے بعض کے خلاف بعض کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوتی۔

اس کے برخلاف ذمی کا معاملہ ہے تو چونکہ ذمی دار الاسلام کا باشندہ ہے اس لیے اسے مسلمانوں کی طرح ولایتِ عامہ حاصل ہے، لہٰذا حربی کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول ہوگی، تاہم مسلمانوں کے خلاف ذمی کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ **لن یجعل اللّٰہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا** کے فرمان سے مسلمانوں کے خلاف کفار کی ہر ایک سازش اور ان کے ہر پلان کا سدِ باب کر دیا گیا ہے اور انھیں مسلمانوں کے خلاف کہیں بھی کوئی موقع نہیں دیا گیا ہے خواہ وہ حربی ہوں یا ذمی ہو۔

وَإِنْ كَانَتِ الْحَسَنَاتُ أَغْلَبَ مِنَ السَّيِّئَاتِ وَالرَّجُلُ يَجْتَنِبُ الْكَبَائِرَ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ وَإِنْ أَلَمَّ بِمَعْصِيَةٍ، هٰذَا هُوَ الصَّحِيْحُ فِيْ حَدِّ الْعَدَالَةِ الْمُعْتَبَرَةِ، إِذْ لَا بُدَّلَهُ مِنْ تَوَقِّي الْكَبَائِرِ كُلِّهَا وَبَعْدَ ذٰلِكَ يُعْتَبَرُ الْغَالِبُ كَمَا ذَكَرْنَا، فَأَمَّا الْإِلْمَامُ بِمَعْصِيَةٍ لَا يَنْقَدِحُ بِهِ الْعَدَالَةُ الْمَشْرُوْطَةُ فَلَا يُرَدُّ بِهِ الشَّهَادَةُ الْمَشْرُوْعَةُ، لِأَنَّ فِي اعْتِبَارِ اجْتِنَابِهِ الْكُلِّ سَدَّ بَابِهِ وَهُوَ مَفْتُوْحٌ إِحْيَاءً لِلْحُقُوْقِ.

ترجمہ: اور اگر کسی شخص کی نیکیاں اس کی برائیوں سے زیادہ ہوں اور وہ شخص کبائر سے اجتناب کرتا ہو تو اس کی شہادت مقبول ہوگی اگر چہ وہ کسی معصیت کا مرتکب ہوا ہو، عدالتِ معتبرہ کی تعریف میں یہی صحیح ہے، کیونکہ عادل کے لیے تمام کبیرہ گناہوں سے بچنا ضروری ہے اور اس کے بعد غالب کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور صغیرہ گناہ کا ارتکاب کرنے سے عدالتِ مشروطہ میں نقص نہیں ہوتا لہٰذا اس کی وجہ سے شہادتِ مشروعہ کو رد نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ جملہ صغیرہ گناہوں سے بچنے کا اعتبار کرنے میں شہادت کا دروازہ بند ہو جائے گا، حالانکہ احیائے حقوق کے لیے وہ کھولا گیا ہے۔

اللغات:

﴿حسنات﴾ نیکیاں۔ ﴿أغلب﴾ زیادہ، بڑھ کر ہوں۔ ﴿یجتنب﴾ پرہیز کرتا ہو۔ ﴿ألمّ﴾ کبھی کبھار ہو گیا ہو۔ ﴿توقّی﴾ بچنا، پرہیز کرنا۔ ﴿لاینقدح﴾ عیب نہیں آتا۔ ﴿سدّ﴾ روکنا، بند کرنا۔

''عدالت'' کی توضیح:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اہلیتِ شہادت کے لیے گواہ میں جس درجہ کی عدالت مشروط اور معتبر ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ گواہ کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں ایسا شخص شہادت کا اہل ہے اگر چہ کبھی کبھی اس سے گناہِ صغیرہ سرزد ہو جاتا ہو، کیونکہ اہلیتِ شہادت کے لیے امیدوار کا صرف کبائر سے بچنا ضروری ہے اور جملہ صغائر سے اجتناب شرط نہیں ہے، کیونکہ اگر جملہ صغائر سے اجتناب کو شرط قرار دے دیا گیا تو پھر شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائیگا، کیونکہ بڑے سے بڑے متقی اور پرہیز گار آدمی سے بھی صغیرہ گناہ سرزد ہو جاتا ہے، اسی لیے شریعت نے صغیرہ گناہ کو وصفِ عدالت میں نقص نہیں شمار کیا اور احیائے حقوق کے لیے اسے نظر انداز کر دیا ہے، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ کوئی شخص صغیرہ گناہ پر مُصر نہ ہو اور بار بار اسے نہ کرتا ہو کیونکہ گناہِ کبیرہ کی ایک تعریف یہ بھی ہے من ارتکب کبیرۃ أو أصرّ علی صغیرۃٍ کہ کبیرہ گناہ کرنے والا یا گناہِ صغیرہ پر اصرار کرنے والا دونوں مرتکبِ کبیرہ کی فہرست میں داخل ہیں۔

قَالَ وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَقْلَفِ، لِأَنَّهُ لَايُخِلُّ بِالْعَدَالَةِ، إِلَّا إِذَا تَرَكَهُ اسْتِخْفَافًا بِالدِّيْنِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ بِهٰذَا الصَّنِيْعِ عَدْلًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ غیر مختون کی شہادت مقبول ہے، کیونکہ یہ اس کی عدالت میں مُخل نہیں ہے الّا یہ کہ اس نے دین میں اسے حقیر سمجھ کر چھوڑا ہو، کیونکہ وہ اس فعل سے عادل نہیں رہا۔

اللغات:

﴿أقلف﴾ جس کا ختنہ نہ ہوا ہو۔ ﴿لایخلّ﴾ خلل نہیں ڈالتا۔ ﴿صنیع﴾ کارروائی۔

غیر مختون کی گواہی:

مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص کا ختنہ نہ ہوا ہو اس کی عدالت مقبول و معتبر ہے، کیونکہ ختنہ کرانا سنت ہے، لہٰذا غیر مختون تارکِ سنت تو ہوگا، لیکن چونکہ ترکِ سنت مانعِ شہادت نہیں ہے اس لیے غیر مختون کی شہادت مقبول ہوگی، ہاں اگر کوئی بدبخت دین کو حقیر سمجھ کر اس

سنت سے اعراض کرتا ہے تو وہ بھی مردود ہے اور اس کی شہادت بھی مردود ہے، کیونکہ ایسا شخص عادل نہیں ہے اور غیر عادل کی شہادت مقبول نہیں ہے۔

قَالَ وَالْخَصِيِّ، فَإِنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللہُ عَنْہُ قَبِلَ شَهَادَةَ عَلْقَمَةَ الْخَصِيِّ، وَلِأَنَّهُ قُطِعَ عُضْوٌ مِنْهُ ظُلْمًا فَصَارَ كَمَا إِذَا قُطِعَتْ يَدُهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ خصی مرد کی گواہی بھی مقبول ہے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمہ خصی کی گواہی قبول فرمائی ہے۔ اور اس لیے کہ خصی کا وہ عضو ظلماً کاٹا گیا ہے، لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسے اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو۔

اللغات:

﴿خصیّ﴾ جس کے آلات مردی کاٹ دیئے گئے ہوں۔ ﴿قطع﴾ کاٹا گیا۔

خصی کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بجبر و اکراہ کسی شخص کے خصیتین نکال لیے گئے ہوں تو اس کی شہادت شرعاً مقبول ہے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے علقمہ نامی شخص کی شہادت قبول فرمائی تھی حالانکہ علقمہ خصی تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خصی مرد کی شہادت جائز اور مقبول ہے اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ خصی کے خصیتین ظلماً نکالے جاتے ہیں لہٰذا خصی مجبورِ محض ہونے میں اس شخص کی طرح ہو گیا جس کے ہاتھ پاؤں ظلماً کاٹ لیے جائیں، اور اگر ظلماً کسی کے ہاتھ پاؤں کاٹ لیے جائیں تو اس کی شہادت مقبول ہے لہٰذا ظلماً خصی کردہ شخص کی شہادت بھی مقبول ہوگی، لیکن اگر برضاء و رغبت کوئی ایسا کراتا ہے تو وہ مردود الشہادت ہے۔

قَالَ وَوَلَدِ الزِّنَا، لِأَنَّ فِسْقَ الْأَبَوَيْنِ لَا يُوْجِبُ فِسْقَ الْوَلَدِ كَكُفْرِهِمَا وَهُوَ مُسْلِمٌ، وَقَالَ مَالِكٌ رَحْمَۃُ اللہِ عَلَيْہِ لَا تُقْبَلُ فِي الزِّنَاءِ لِأَنَّهُ يُحِبُّ أَنْ يَكُوْنَ غَيْرُهُ كَمِثْلِهِ فَيُتَّهَمُ، قُلْنَا الْعَدْلُ لَا يَخْتَارُ ذٰلِكَ وَلَا يَسْتَحِبُّهُ، وَالْكَلَامُ فِي الْعَدْلِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ولد الزنا کی شہادت بھی مقبول ہوگی، کیونکہ والدین کا فسق لڑکے کے فسق کو مستلزم نہیں ہے جیسے والدین کا کفر جب کہ لڑکا مسلمان ہو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زناء میں ولد الزنا کی شہادت مقبول نہیں ہوگی کیونکہ وہ اس بات کو پسند کرے گا کہ اس کے علاوہ بھی اسی جیسا ہو اس لیے وہ متہم ہوگا، ہم کہتے ہیں کہ عادل شخص نہ تو اسے اختیار کرے گا اور نہ ہی اسے پسند کرے گا۔ اور گفتگو عادل ہی کے متعلق ہے۔

اللغات:

﴿ولد الزناء﴾ حرامی بچہ۔

ولد الزنا کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ولد الزنا کی شہادت بھی مقبول ہے اور یہ مقبولیت عام ہے یعنی ہر معاملے اور مقدمے میں اس کی شہادت مقبول ہوگی خواہ وہ زنا کا ہو یا غیر زنا کا، اس کے برخلاف امام مالکؒ کے یہاں زنا کے مقدمے میں ولد الزنا کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر ولد الزنا عادل ہے تو اس کے والدین کا فسق اس کے فسق کو مستلزم نہیں ہوگا اور والدین کے فسق سے اس کی عدالت پر آنچ نہیں آئے گی جیسا کہ اگر کسی کے والدین کافر ہوں اور ان کا لڑکا مسلمان اور عادل ہو تو والدین کے کفر سے ان کے مسلمان لڑکے کا نہ تو اسلام مخدوش ہوگا اور نہ ہی اس کی عدالت مجروح ہوگی، اسی طرح اگر کسی کے والدین فاسق ہوں تو اس سے بھی ان کے عادل لڑکے کی عدالت مجروح نہیں ہوگی اور اس کی شہادت وغیرہ مقبول ہوگی۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ولد الزنا کی یہ خواہش ہوگی کہ جس طرح میرے ساتھ یہ عیب لگا ہوا ہے اسی طرح دوسرے کے ساتھ بھی یہ عیب لگ جائے اور وہ بھی میری صف میں آجائے، اس لیے عین ممکن ہے کہ ولد الزنا زنا کے مقدمے میں جھوٹی گواہی دیدے لہٰذا اس احتمال کی بناء پر زنا میں اس کی شہادت معتبر نہیں ہوگی۔ لیکن ہماری طرف سے امام مالکؒ کو جواب یہ ہے کہ حضرت والا ہماری گفتگو عادل شخص کے متعلق ہے اگر چہ وہ ولد الزنا ہی کیوں نہ ہو اور عادل شخص نہ تو جھوٹی شہادت پسند کرے گا اور نہ ہی دوسرے کو اپنی طرح دیکھنا پسند کرے گا، اس لیے آپ کے بیان کردہ احتمال کی بنیاد پر ایک عادل کی گواہی کو رد نہیں کیا جائے گا۔

قَالَ وَشَهَادَةُ الْخُنْثٰى جَائِزَةٌ، لِأَنَّهُ رَجُلٌ أَوْ امْرَأَةٌ وَشَهَادَةُ الْجِنْسَيْنِ مَقْبُوْلَةٌ بِالنَّصِّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ خنثیٰ کی شہادت جائز ہے کیونکہ خنثیٰ یا تو مرد ہے یا عورت ہے اور از روئے نص مرد وعورت دونوں جنسوں کی شہادت مقبول ہے۔

خنثیٰ مشکل کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خنثیٰ مشکل کی شہادت مقبول ہے یعنی اگر کسی شخص میں پیدائشی طور پر مرد وزن دونوں کی علامتیں ہوں اور اس کا مرد یا عورت ہونا واضح نہ ہو تو وہ خنثیٰ مشکل ہے اور اس کی شہادت مقبول ہے، کیونکہ یا تو وہ مرد ہوگا یا عورت اور واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان الخ کے فرمان سے قرآن نے مرد کی شہادت کو بھی مقبول مانا ہے اور عورت کی شہادت کو بھی، اس لیے وہ جو بھی ہوگا مقبول الشہادۃ ہوگا۔ البتہ صاحب عنایہؒ وبنایہؒ نے لکھا ہے کہ احتیاطاً خنثیٰ کے ساتھ ایک اور مرد وعورت مزید گواہی دیں تا کہ اگر وہ عورت ہو تو دو عورتیں اور ایک مرد گواہ ہو جائیں اور اگر مرد ہو تو دو مرد ہو جائیں اسی طرح حدود اور قصاص میں خنثیٰ کی شہادت کو نہ قبول کرنا مناسب ہے، کیونکہ اگر وہ عورت نکل گئی تو معاملہ پیچیدہ ہو جائیگا، اس لیے کہ حدود وقصاص میں عورتوں کی شہادت معتبر نہیں ہے۔ (بنایہ: ۱۹۰/۸)

قَالَ وَشَهَادَةُ الْعُمَّالِ جَائِزَةٌ، وَالْمُرَادُ عُمَّالُ السُّلْطَانِ عِنْدَ عَامَّةِ الْمَشَائِخِ، لِأَنَّ نَفْسَ الْعَمَلِ لَيْسَ بِفِسْقٍ، إِلَّا إِذَا كَانُوْا أَعْوَانًا عَلَى الظُّلْمِ، وَقِيْلَ الْعَامِلُ إِذَا كَانَ وَجِيْهًا فِي النَّاسِ ذَا مُرُوَّةٍ لَايُجَازِفُ فِيْ كَلَامِهِ تُقْبَلُ

شَهَادَتُهُ كَمَا مَرَّ عَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحَمْةُ اللهِ عَلَيْهِ فِي الْفَاسِقِ، لِأَنَّهُ لِوَجَاهَتِهِ لَايُقْدِمُ عَلَى الْكِذْبِ حِفْظًا لِلْمُرُوَّةِ، وَلِمَهَابَتِهِ لَايُسْتَاجَرُ عَلَى الشَّهَادَةِ الْكَاذِبَةِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ عُمال کی گواہی جائز ہے اور عامۃ المشائخ کے یہاں عمال سے بادشاہ کے عمال مراد ہیں، کیونکہ نفسِ عمل فسق نہیں ہے، الا یہ کہ عُمال ظلم پر تعاون کرنے والے ہوں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اگر عامل لوگوں میں وجیہہ ہو، بامروت ہو اور اپنی گفتگو میں بدگوئی نہ کرتا ہو تو اس کی شہادت مقبول ہوگی جیسا کہ فاسق کے متعلق حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے گذر چکا ہے، کیونکہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ پر اقدام نہیں کرے گا تا کہ اس کی مروّت محفوظ رہے اور اپنی ہیبت کی وجہ سے وہ جھوٹی گواہی کے لیے اجرت پر نہیں لیا جائے گا۔

اللغاتُ:

﴿عمّال﴾ واحد عامل؛ سرکاری ملازمین۔ ﴿أعوان﴾ واحد عون؛ مددگار۔ ﴿وجيه﴾ مکھیا، مشہور ومعروف۔ ﴿لايجازف﴾ اٹکل پچو کی بات نہ کرتا ہو۔ ﴿لايقدّم﴾ اقدام نہیں کرے گا۔ ﴿مهابة﴾ رعب، داب۔

سرکاری ملازمین کی گواہی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ وہ لوگ جنھیں بادشاہِ وقت کی طرف سے الگ الگ خطوں اور صوبوں پر زکوۃ اور خراج وغیرہ کی وصولیابی کے لیے عامل مقرر کیا جاتا ہے ان کی شہادت درست اور جائز ہے، کیونکہ نفسِ عمل یعنی عامل ہونا فسق نہیں ہے اور حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم بھی عامل مقرر کیے گئے تھے، اس لیے اگر عمال عادل اور نیک ہوں تو ان کی شہادت مقبول ہوگی، ہاں اگر عُمال ظالم ہوں اور ظالم بادشاہ کی مدد کرتے ہوں تو اس صورت میں چونکہ ان کا فسق ظاہر ہے، اس لیے اب ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ عامل ظلم پر معاون تو ہو لیکن اس کے ساتھ وہ لوگوں میں وجاہت وشرافت کا حامل ہو، بامروت ہو اور دورانِ گفتگو بدگوئی نہ کرتا ہو تو اس کی شہادت مقبول ہوگی۔ جیسا کہ ماقبل میں حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے فاسق کے متعلق یہ بات گذر چکی ہے کہ اگر فاسق وجیہہ اور بامروت ہو تو اس کی شہادت مقبول ہوگی اسی طرح اگر کوئی عامل وجیہہ اور بامروت ہو نیز بے ہودہ گوئی سے بچتا ہو تو اس کی شہادت بھی مقبول ہوگی اگر چہ وہ ظلم پر سلطانِ وقت کا تعاون بھی کرتا ہو، کیونکہ اپنی وجاہت اور مروّت بچانے کے لیے یہ شخص جھوٹ نہیں بولے گا اور اپنی ہیبت کی وجہ سے جھوٹی گواہی کے لیے اجرت پر بھی نہیں لیا جائے گا اور اس کے حق میں جھوٹ اور جھوٹی گواہی کا احتمال معدوم ہوگا، اس لیے اس کی شہادت مقبول ہوگی۔

قَالَ وَإِذَا شَهِدَ رَجُلَانِ أَنَّ أَبَاهُمَا أَوْصٰى إِلٰى فُلَانٍ وَالْوَصِيُّ يَدَّعِيْ ذٰلِكَ فَهُوَ جَائِزٌ اِسْتِحْسَانًا، وَإِنْ أَنْكَرَ الْوَصِيُّ لَمْ يَجُزْ، وَفِي الْقِيَاسِ لَايَجُوْزُ وَإِنِ ادَّعٰى، وَعَلٰى هٰذَا إِذَا شَهِدَ الْمُوْصٰى لَهُمَا بِذٰلِكَ، أَوْ غَرِيْمَانِ لَهُمَا عَلَى الْمَيِّتِ دَيْنٌ أَوْ لِلْمَيِّتِ عَلَيْهِمَا دَيْنٌ أَوْ شَهِدَ الْوَصِيَّانِ أَنَّهُ أَوْصٰى إِلٰى هٰذَا الرَّجُلِ مَعَهُمَا، وَجْهُ

الْقِيَاسِ أَنَّهَا شَهَادَةٌ لِلشَّاهِدِ لِعَوْدِ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ لِلْقَاضِيْ وِلَايَةَ نَصْبِ الْوَصِيِّ إِذَا كَانَ طَالِبًا وَالْمَوْتُ مَعْرُوْفٌ فَيَكْفِي الْقَاضِيْ بِهٰذِهِ الشَّهَادَةِ مُؤْنَةَ التَّعْيِيْنِ، لَا أَنْ يَثْبُتَ بِهَا شَيْءٌ فَصَارَ كَالْقُرْعَةِ، وَالْوَصِيَّانِ إِذَا أَقَرَّ أَنَّ مَعَهُمَا ثَالِثًا يَمْلِكُ الْقَاضِيْ نَصْبَ ثَالِثٍ مَعَهُمَا لِعَجْزِهِمَا عَنِ التَّصَرُّفِ بِاعْتِرَافِهِمَا، بِخِلَافِ مَا إِذَا أَنْكَرَ، أَوْ لَمْ يُعْرَفِ الْمَوْتُ، لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ وِلَايَةُ نَصْبِ الْوَصِيِّ فَتَكُوْنُ الشَّهَادَةُ هِيَ الْمُوْجِبَةُ، وَفِي الْغَرِيْمَيْنِ لِلْمَيِّتِ عَلَيْهِمَا دَيْنٌ تُقْبَلُ الشَّهَادَةُ وَإِنْ لَّمْ يَكُنِ الْمَوْتُ مَعْرُوْفًا، لِأَنَّهُمَا يُقِرَّانِ عَلٰى أَنْفُسِهِمَا فَيَثْبُتُ الْمَوْتُ بِاعْتِرَافِهِمَا فِيْ حَقِّهِمَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ان کے والد نے فلاں کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی بھی اس کا مدعی ہے تو استحسانا یہ جائز ہے، لیکن اگر وصی منکر ہو تو جائز نہیں ہے۔ اور قیاسا یہ جائز نہیں ہے ہر چند کہ وصی مدعی ہو۔ اور اسی پر ہے جب دو موصی لہ نے اس کی شہادت دی یا دو قرض خواہوں نے گواہی دی جن کا میت پر قرض ہے یا جن پر میت کا قرض ہے، یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے ان کے ساتھ فلاں آدمی کو بھی وصی مقرر کیا ہے۔

قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ شہادت خود شاہد کے لیے ہے، کیونکہ اس کی منفعت گواہ کی طرف عود کر رہی ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت حاصل ہے بشرطیکہ وصی اس کا طالب ہو اور مُوصی کا مرنا مشہور ہو، لہٰذا قاضی اس شہادت کی بنیاد پر تعیین کی تکلیف سے کفایت کرے گا، لیکن اس شہادت سے کوئی چیز ثابت نہیں کی جائے گی چنانچہ یہ قرعہ کی طرح ہوگیا اور دو وصیوں نے جب اپنے ساتھ تیسرے وصی کے ہونے کا اقرار کرلیا تو قاضی ان کے ساتھ تیسرا وصی مقرر کرنے کا مالک ہوگیا، کیونکہ یہ دونوں اپنے اعتراف کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہیں۔

برخلاف اس صورت کے جب وصی انکار کردے یا مُوصی کی موت مشہور نہ ہو کیونکہ (اس صورت میں) قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت نہیں ہے لہٰذا یہ شہادت مُوجب ہوگی۔ اور اُن دونوں قرض داروں میں جن پر میت کا دَین ہے شہادت مقبول ہوگی اگرچہ موت معروف نہ ہو، کیونکہ یہ دونوں اپنی ذات میں دین کا اقرار کر رہے ہیں، لہٰذا ان کے اعتراف کی وجہ سے ان کے حق میں موت ثابت ہوجائے گی۔

اللغات:

﴿غریم﴾ قرض خواہ۔ ﴿عود﴾ لوٹنا، واپس آنا۔ ﴿نصب﴾ مقرر کرنا۔ ﴿مؤنة﴾ تکلیف، مشقت، خرچ۔ ﴿یقرّان﴾ دونوں اقرار کرتے ہیں۔

وصایت کے لیے گواہی کی چند صورتیں:

عبارت میں شہادت کے پانچ مسائل بیان کئے گئے ہیں: (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ دو لوگوں نے یہ گواہی دی کہ ہمارے والد کا

انتقال ہو چکا ہے اور انھوں نے نعمان کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور خود وصی یعنی نعمان بھی اس کا مدعی ہے کہ ہاں مجھے ان کے والد نے وصی مقرر کیا ہے (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو لوگوں کے لیے مال کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اور جن کے لیے اس نے مال کی وصیت کی ہے انھوں نے یہ شہادت دی کہ ہمارے مُوصی نے نعمان کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور نعمان اس کا مدعی بھی ہے (۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ دو لوگوں کا میت پر دین ہے اور دونوں قرض خواہوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے نعمان کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور نعمان بھی اس کا مُقر اور مدعی ہے (۴) چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں پر میت کا دین ہے اور دونوں نے یہ شہادت دی کہ نعمان میت کا وصی ہے اور نعمان کو اس کا اقرار ہے (۵) پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو لوگوں کو اپنا وصی مقرر کیا اور ان دونوں نے یہ شہادت دی کہ اس شخص نے ہمارے ساتھ فلاں کو بھی وصی مقرر کیا ہے لہٰذا ہم تینوں اس کے وصی ہیں تو ان تمام صورتوں میں اگر مشہود لہ بھی شہادت کا مقر اور معترف ہے جیسا کہ ہم نے اسے بیان کر دیا ہے تو استحسانا شہادت جائز ہے، لیکن قیاساً جائز نہیں ہے اور اگر مشہود لہ منکر ہو تو نہ تو قیاساً جائز ہے اور نہ ہی استحسانا جائز ہے۔

مشہود لہ کے مقر ہونے کی صورت میں قیاساً جائز نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں شہادت سے خود شاہد کا نفع ہے اور جس شہادت میں شاہد کا نفع ہو وہ شہادت مقبول نہیں ہوتی، لہٰذا قیاساً ان تمام صورتوں میں شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ ان صورتوں میں گواہ کا نفع کس طرح ہے تو بقول صاحب بنایہ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں شہادت سے مرحوم کے دونوں وارث بیٹوں کو ایک وصی مل جائے گا اور وہ ان کے حقوق زندہ کرے گا، دوسرے اور تیسرے مسئلے میں گواہوں کا فائدہ یہ ہے کہ قرض خواہ اور موصی لہما بالمال وصی سے اپنا اپنا حق وصول کرلیں گے۔ اسی طرح چوتھے مسئلے میں فائدہ یہ ہے کہ شاہد مقروض ہے اور وہ میت کے وصی کو اس کا دین ادا کر کے بری ہو جائے گا۔ اور پانچویں مسئلے میں فائدہ یہ ہے کہ گواہی مقبول ہونے سے دونوں وصیوں کو ایک اور معاون اور مددگار مل جائے گا۔

الحاصل مذکورہ تمام صورتوں میں سے ہر ہر صورت میں چونکہ شاہد کا نفع ہے، اس لیے کسی بھی صورت میں شہادت مقبول نہیں ہوگی۔ (بنایہ: ۱۹۲/۸)

وجه الاستحسان الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں استحسانا جو شہادت قبول کی گئی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جو شہادت ہے وہ درحقیقت شہادت نہیں ہے، بلکہ وصی متعین کرنے میں قاضی کی اعانت ہے، کیونکہ اگر مرحوم کا کوئی وصی نہ ہو اور اس کا مرنا معروف و مشہور ہو تو لوگوں کے حقوق ضائع ہونے سے بچانے کے لیے قاضی کو یہ حق ہے کہ وہ میت کی طرف سے ایک وصی مقرر کر دے، لیکن چونکہ وصی کا امین، عاقل اور مستعد ہونا ضروری ہے، اس لیے قاضی کو اس طرح کا وصی تلاش کرنے میں دشواری ہوگی مگر مذکورہ شہادت سے قاضی اس دشواری سے بچ جائے گا اور لوگ جس کے متعلق شہادت دیں گے کہ یہ میت کا وصی ہے قاضی اس کو وصی مقرر کر دے گا اور اس صورت میں شاہدوں کو جو نفع ہوگا وہ قاضی کے وصی مقرر کرنے کی وجہ سے ملے گا، نہ کہ شہادت کی وجہ سے اسی لیے استحسانا ہم نے اس شہادت کو معتبر مانا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے قرعہ اندازی کرنا چنانچہ قرعہ اندازی سے کسی چیز کو ثابت نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کے ذریعے نزاع کو ختم کیا جاتا ہے یا بٹوارے وغیرہ میں سمت متعین کی جاتی ہے، لیکن اس سے بٹوارہ نہیں کیا جاتا، لہٰذا یہ کہہ کر قرعہ کو مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے تو فریقین کو نفع مل رہا ہے، کیونکہ اگر وہ خود قرعہ اندازی نہ کرتے تو قاضی کو کرنا پڑتا

مگر ان کی قرعہ اندازی سے قاضی اس زحمت سے بچ گیا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی میت کے ورثاء اور اس کے موصی لہم بالمال وغیرہ کی شہادت سے قاضی بھی معتبر اور مستند وصی کی تلاش سے بچ گیا ہے، اس لیے اس شہادت کو بھی مسترد نہیں کیا جائے گا۔

والوصیّان الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ کی پانچویں صورت میں جب میت کے دو وصی پہلے سے موجود ہیں تو تیسرا وصی مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا ان کی شہادت سے تیسرا وصی مقرر کرنے میں خود ان کی شہادت کا عمل دخل ہوگا اور اس کا نفع بھی چونکہ انھی کو مل رہا ہے، اس لیے اس صورت میں شہادت مقبول کرکے قاضی کے لیے تیسرا وصی مقرر کرنا جائز نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب دونوں وصیوں نے یہ اقرار کرلیا کہ ہمارے ساتھ ایک تیسرا وصی بھی ہے تو گویا انھوں نے یہ اعتراف کرلیا کہ جب تک اس کی تقرری نہیں ہوگی، اس وقت تک ہم تصرف سے بے بس اور عاجز رہیں گے، اس لیے لامحالہ قاضی کو تیسرا وصی مقرر کرنے کی ضرورت درپیش ہوگی اور یہ تقرری بر بنائے ضرورت کرے گا نہ کہ ان کی شہادت کے پیش نظر کرے گا، اس لیے سابقہ دونوں وصی اپنی شہادت میں متہم نہیں ہوں گے، لہٰذا ان کی شہادت مقبول ہوگی۔

بخلاف ما إذا أنکر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ پانچوں صورتوں میں جس شخص کے وصی ہونے کی شہادت دی گئی اگر وہ خود اس کا منکر ہو یا موصی کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں گواہوں کی گواہی مقبول نہیں ہوگی، اس لیے کہ جب خود وصی اپنے حق میں وصیت کا منکر ہے تو قاضی کے لیے اس پر وصیت تھوپنا جائز نہیں ہے، کیونکہ بجبر واکراہ کسی کو وصی ہونے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح اگر موصی کی موت لوگوں میں مشہور نہ ہو تو اس صورت میں بھی قاضی کو اس کی طرف سے وصی مقرر کرنے کی ولایت نہیں ہے، کیونکہ جب موصی کا مرنا مشہور نہیں ہے تو اس کے زندہ بخیر ہونے کا احتمال ہے اور لوگوں کے حقوق کا ضائع ہونا امر مشکوک ہے، اس لیے اس صورت میں بھی قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اگر وہ ان کی شہادت کو قبول کرکے وصی مقرر کرتا ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ اپنی شہادت میں متہم ہیں اور متہم کی شہادت مقبول نہیں ہے، لہٰذا ان کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔

البتہ مذکورہ پانچوں صورتوں میں سے چوتھی صورت میں جب میت کے قرض داروں نے اپنے نفس پر میت کے دین کا اقرار کیا تو اگرچہ میت کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو پھر بھی ان کی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ ان دونوں نے اپنی ذات پر دین کا اقرار کیا ہے، لہٰذا اس شہادت کو قبول کرنے سے ان کا نقصان ہے اور یہ شہادت ان کے خلاف ہے اور انسان کے نفس کے خلاف اس کی شہادت مقبول ہوتی ہے، اس لیے مذکورہ قرض داروں کی شہادت یہاں مقبول ہوگی اور رہا قرض خواہ کی موت کا مشہور نہ ہونا تو اگرچہ وہ زبانِ زدِ خاص وعام نہیں ہے تاہم ان کے اقرار کی وجہ سے ان کے حق میں ثابت ہے۔

وَإِنْ شَهِدَا أَنَّ أَبَاهُمَا الْغَائِبَ وَكَّلَهُ بِقَبْضِ دُيُوْنِهِ بِالْكُوْفَةِ فَادَّعَى الْوَكِيْلُ أَوْ أَنْكَرَ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمَا، لِأَنَّ الْقَاضِيَ لَايَمْلِكُ نَصْبَ الْوَكِيْلِ عَنِ الْغَائِبِ فَلَوْ ثَبَتَ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِشَهَادَتِهِمَا وَهِيَ غَيْرُ مُوْجِبَةٍ لِمَكَانِ التُّهْمَةِ.

ترجمہ: اور اگر دو لوگوں نے یہ شہادت دی کہ ان کے غائب باپ نے فلاں شخص کو کوفہ میں اپنے دیون وصول کرنے کا وکیل بنایا ہے، پھر وکیل نے یہ دعویٰ کیا یا انکار کردیا تو ان دونوں کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر

کرنے کا مالک نہیں ہے، لہٰذا اگر وکالت ثابت ہوئی تو ان دونوں کی گواہی سے ثابت ہوگی اور تہمت کی وجہ سے ان کی شہادت موجب نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿وکّلہ﴾ اس کو وکیل بنایا ہے۔ ﴿دیون﴾ قرضے۔

وکالت کی گواہی:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر دولوگوں نے یہ شہادت دی کہ ان کے غائب والد نے فلاں شخص کو کوفے میں اپنے قرضے وصول کرنے کا وکیل بنایا ہے تو خواہ وکیل اس کا مدعی ہو یا منکر بہر دوصورت ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیونکہ غائب کی طرف سے قاضی کو وصی مقرر کرنے کا حق اور اختیار نہیں ہے، لہٰذا اب اگر قاضی وصی مقرر کرے گا تو یہ تقرری ان دونوں کی شہادت سے ہوگی اور چونکہ ان کی یہ شہادت اپنے باپ کے حق میں ہے اس لیے اس میں تہمت ہے اور تہمت کی وجہ سے شہادت مقبول نہیں ہوتی، لہٰذا یہ شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔

قَالَ وَلَا يَسْمَعُ الْقَاضِي الشَّهَادَةَ عَلٰى جَرْحٍ مُجَرَّدٍ وَلَايَحْكُمُ بِذٰلِكَ، لِأَنَّ الْفِسْقَ مِمَّا لَايَدْخُلُ تَحْتَ الْحُكْمِ، لِأَنَّ لَهُ الرَّفْعَ بِالتَّوْبَةِ فَلَايَتَحَقَّقُ الْإِلْزَامُ، وَلِأَنَّ فِيهِ هَتْكَ السَّتْرِ، وَالسَّتْرُ وَاجِبٌ، وَالْإِشَاعَةُ حَرَامٌ، وَإِنَّمَا يُرَخَّصُ ضَرُوْرَةَ إِحْيَاءِ الْحُقُوْقِ وَذٰلِكَ فِيْمَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحُكْمِ إِلَّا إِذَا شَهِدُوْا عَلٰى إِقْرَارِ الْمُدَّعِي بِذٰلِكَ، لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مِمَّا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحُكْمِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ خالص جرح پر نہ تو قاضی شہادت سنے گا اور نہ ہی اس کے مطابق فیصلہ کرے گا، کیونکہ فسق ان چیزوں میں سے ہے جو حکم کے تحت داخل نہیں ہوتا، اس لیے کہ فسق توبہ سے ختم ہو جاتا ہے لہٰذا الزام متحقق نہیں ہوگا۔ اور اس لیے کہ اس میں پردہ دری کرنا ہے، حالانکہ ستر واجب ہے اور فسق کا پھیلانا حرام ہے اور احیائے حقوق کی ضرورت سے اس میں رخصت دی جاتی ہے اور یہ ایسی چیز کے دعوی میں ہے جو حکمِ قضاء کے تحت داخل ہو، الّا یہ کہ گواہوں ں نے اس سلسلے میں مدعی کے اقرار پر شہادت دی ہو، کیونکہ اقرار ان چیزوں میں سے ہے جو حکمِ قضاء کے تحت داخل ہوتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿لایسمع﴾ نہ سنے۔ ﴿مجرّد﴾ محض، صرف۔ ﴿ھتك﴾ توہین، پردہ دری۔ ﴿ستر﴾ پردہ پوشی کرنا۔ ﴿إشاعة﴾ پھیلانا۔

مدعی کا ''جرح'' کرنا اور جرح کی اقسام:

عبارت کی تشریح وتوضیح سے پہلے آپ یہ بات ذہن میں رکھیں کہ جرح کی دوقسمیں ہیں: (۱) جرح مجرد (۲) جرح غیر مجرد۔

جرح مجرد وہ ہے جس کی وجہ سے نہ تو حق اللہ واجب ہو اور نہ ہی حق العبد نیز یہ حکمِ قضاء کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ مثلا اگر کسی معاملے میں مدعی نے گواہ پیش کیا اور مدعی علیہ نے ان گواہوں کو فاسق ٹھہرا دیا تو یہ جرح مجرد ہے اور جرح کی وجہ سے ان گواہوں پر حد وغیرہ نہیں واجب ہوگی، کیونکہ مدعی علیہ نے انھیں فاسق کہا ہے اور فسق حکمِ قضاء کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ اور جرح غیر مجرد وہ ہے جس سے حق اللہ یا حق العبد متعلق ہو۔ اور یہ حکمِ قضاء کے تحت داخل ہوتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں کو زانی یا شرابی کہا اور بینہ سے اسے ثابت بھی کر دیا تو اس سے گواہوں پر حد جاری ہوگی۔

عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مدعی علیہ نے جرح مجرد کرتے ہوئے مدعی کے گواہوں کو فاسق یا چور وغیرہ کہا اور بینہ سے اسے ثابت نہ کر سکا البتہ اس پر گواہ پیش کر دیا تو قاضی نہ تو اس جرح مجرد پر شہادت سنے گا اور نہ ہی اس شہادت پر فیصلہ دے گا، کیونکہ شہادت فیصلہ کرنے کے لیے قبول کی جاتی ہے اور فیصلہ کے لیے مشہود بہ کا حکم قضاء کے تحت داخل ہونا ضروری ہے اور صورتِ مسئلہ میں مشہود بہ یعنی فسق حکمِ قضاء کے تحت داخل نہیں ہے، کیونکہ توبہ کرنے سے فسق ختم ہو جاتا ہے اس لیے اس میں الزام کا معنی متحقق نہیں ہوگا، اس لیے یہ حکمِ قضاء کے تحت داخل بھی نہیں ہوگی اور اس کے متعلق شہادت بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں مدعی کے گواہوں کے فاسق ہونے کی شہادت دینے میں خود مدعی علیہ کے گواہ فاسق ہو جائیں گے، کیونکہ مدعی علیہ کے گواہ جب بھری مجلس میں مدعی کے شہود کو فاسق کہیں گے تو اس سے ان کا عیب ظاہر ہوگا حالانکہ مسلمان کے عیوب کو چھپانا واجب ہے اور بلا وجہ اسے پھیلانا اور مشتہر کرنا حرام ہے چنانچہ قرآن کریم کا اعلان ہے إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والأخرة کہ جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں بدکاری کا چرچا ہو ان کے لیے دنیا اور آخرت میں دردناک عذاب ہے۔ اور عذاب الیم فعل حرام کا ارتکاب کرنے پر ہوتا ہے اور چونکہ فعلِ حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اس لیے مجلسِ قاضی میں شہودِ مدعی کے فسق کی اشاعت کرنے والے مدعیٰ علیہ کے شہود فاسق ہیں اور فاسق کی شہادت مقبول نہیں ہوتی، اس لیے بھی مدعی علیہ کے شہود کی شہادت مدعی کے گواہوں کے خلاف مقبول نہیں ہوگی۔ البتہ بندوں کے حقوق زندہ کرنے کے لیے فاحشہ پھیلانے کی رخصت ہے مثلا اگر مدعی کے گواہوں نے کسی کا مال چوری کیا ہو اور مدعی علیہ کے گواہوں کو اس کا علم ہو تو ان کے لیے قاضی کی مجلس میں بھی مدعی کے گواہوں کی چوری اجاگر کرنے کا حق ہے، کیونکہ اس سے بندہ یعنی مسروق منہ کا حق وابستہ ہے لہٰذا یہ جرح غیر مجرد ہوگا اور مستحق کو اس کا حق دلانا چونکہ حکمِ قضاء کے تحت داخل ہے اس لیے قاضی اس شہادت کو قبول بھی کرے گا اور اس کی روشنی میں سارق سے مسروق منہ کا حق بھی دلوائے گا۔

إلا اذا شهدوا الخ یہ جملہ لأن الفسق مما لايدخل الخ سے متعلق ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ فسق تو حکمِ قضاء کے تحت داخل نہیں ہے، لیکن اگر مدعی علیہ کے گواہوں نے یہ شہادت دی کہ خود مدعی نے اپنے شہود کے فاسق ہونے کا اقرار کیا ہے تو اس صورت میں قاضی اس گواہی کو قبول کرے گا، کیونکہ اقرار حکمِ قضاء کے تحت داخل ہوتا ہے، لہٰذا اس پر شہادت سننا بھی صحیح ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا بھی صحیح ہے۔

قَالَ وَلَوْ أَقَامَ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ اَنَّ الْمُدَّعِي اسْتَاجَرَ الشُّهُوْدَ لَمْ تُقْبَلْ، لِأَنَّهٗ شَهَادَةٌ عَلٰى جَرْحٍ مُجَرَّدٍ، وَالْاِسْتِيْجَارُ وَإِنْ كَانَ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهِ فَلَاخَصْمَ فِيْ إِثْبَاتِهٖ، لِأَنَّ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ فِيْ ذٰلِكَ أَجْنَبِيٌّ عَنْهُ حَتّٰى لَوْ

أَقَامَ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ أَنَّ الْمُدَّعِي اسْتَاجَرَ الشُّهُوْدَ بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ لِيُؤَدُّوا الشَّهَادَةَ وَأَعْطَاهُمُ الْعَشَرَةَ مِنْ مَالِ الَّذِيْ كَانَ فِيْ يَدِهٖ تُقْبَلُ، لِأَنَّهٗ خَصْمٌ فِيْ ذٰلِكَ، ثُمَّ يَثْبُتُ الْجَرْحُ بِنَاءً عَلَيْهِ، وَكَذَا إِذَا أَقَامَهَا عَلٰى أَنِّيْ صَالَحْتُ هٰؤُلَاءِ الشُّهُوْدَ عَلٰى كَذَا مِنَ الْمَالِ وَدَفَعْتُهٗ إِلَيْهِمْ عَلٰى أَنْ لَا يَشْهَدُوْا عَلَيَّ بِهٰذَا الْبَاطِلِ وَقَدْ شَهِدُوْا وَطَالَبَهُمْ بِرَدِّ ذٰلِكَ الْمَالِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّهٗ لَوْ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ أَنَّ الشَّاهِدَ عَبْدٌ أَوْ مَحْدُوْدٌ فِيْ قَذْفٍ، أَوْ شَارِبُ خَمْرٍ أَوْ قَاذِفٌ أَوْ شَرِيْكُ الْمُدَّعِيْ تُقْبَلُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کر دیا کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر لیا ہے تو مدعی علیہ کا یہ بینہ مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ یہ جرح مجرد پر شہادت ہے۔ اور اجرت پر لینا اگر چہ جرح مجرد پر ایک زائد امر ہے لیکن مدعی علیہ اسے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہوگا، اس لیے کہ وہ اس سلسلے میں مدعی سے اجنبی ہے حتی کہ اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کر دیا کہ مدعی نے دس درہم میں گواہوں کو گواہی دینے کے لیے اجرت پر لیا ہے اور مدعی علیہ نے وہ دس دراہم اس مال میں سے گواہوں کو دیا ہے جو اس کے قبضہ میں ہے تو مدعی علیہ کا بینہ مقبول ہوگا، اس لیے کہ وہ اس سلسلے میں خصم ہے پھر اس پر مبنی ہو کر جرح ثابت ہوگی۔ اور ایسے ہی اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے ان گواہوں سے اتنے مال پر مصالحت کی ہے اور اس شرط پر میں نے انہیں وہ مال دے دیا کہ وہ میرے خلاف اس ناحق پر گواہی نہیں دیں گے حالانکہ انہوں نے گواہی دیدی اور مدعی علیہ نے ان گواہوں سے اس مال کو واپس کرنے کا مطالبہ کیا۔ اسی لیے ہم نے کہا کہ اگر مدعی علیہ نے بینہ پیش کیا کہ گواہ غلام ہے یا محدود فی قذف ہے یا شرابی ہے یا بہتان لگانے والا ہے یا مدعی کا شریک ہے تو مدعی علیہ کا یہ بینہ مقبول نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿بینة﴾ گواہی۔ ﴿استاجر﴾ کرائے پر لیا ہے۔ ﴿عبد﴾ غلام۔ ﴿قذف﴾ زنا کا جھوٹا الزام۔ ﴿خمر﴾ شراب۔

جرح کی ایک مخصوص صورت:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے اپنے دعوے پر گواہ پیش کیا اور مدعی علیہ نے مدعی کے پیش کردہ گواہوں پر جرح کی اور اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ مدعی نے ان گواہوں کو گواہی دینے کے لیے اجرت پر لیا ہے اس لیے یہ سب کرائے کے ٹٹو ہیں لہٰذا ان کی شہادت معتبر نہیں ہونی چاہئے، صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا یہ بینہ مقبول نہیں ہوگا کیونکہ یہ جرح مجرد پر بینہ پیش کرنا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ جرح مجرد پر پیش کی جانے والی نہ تو شہادت مقبول ہوتی ہے اور نہ ہی اس پر پیش کیا جانے والا بینہ مقبول ہوتا ہے۔

والاستیجار الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں مدعی علیہ کے بینہ کو جرح مجرد پر پیش کیا گیا بینہ قرار دے کر اسے رد کرنا درست نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ مدعی علیہ نے اصلا مدعی کے حق میں استیجار کو ثابت کیا ہے اور اگر چہ اس سے ضمناً جرح بھی ثابت ہوگئی، لیکن ضمناً ثابت ہونے والی چیز کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے مدعی علیہ کا یہ بینہ استیجار پر اصالۃً ہوا اور چونکہ اس سے بندے کا حق متعلق ہے، لہٰذا یہ جرحِ غیر مجرد پر بینہ ہوا اور جرح غیر مجرد پر پیش کردہ بینہ مقبول ہوتا

ہے، لہٰذا مدعی علیہ کا یہ بینہ بھی مقبول ہونا چاہئے؟ حالانکہ آپ نے تو اسے ریجیکٹ اور مسترد کر دیا ہے؟

اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بھائی اگرچہ یہاں مدعی علیہ کے پیش کردہ بینہ سے استیجار کا ثبوت ہو رہا ہے اور جرح سے زائد امر ہے، لیکن پھر بھی ثبوتِ استیجار یہاں معتبر نہیں ہے، کیونکہ اثباتِ حق کے لیے مُثبت کا نائب یا خصم ہونا ضروری ہے اور صورت مسئلہ میں نہ تو مدعی علیہ مدعی کا نائب ہے اور نہ ہی اس کا خصم ہے، بلکہ وہ تو اس سلسلے میں ایک اجنبی شخص ہے اور اجنبی کا اثبات کسی کے حق میں معتبر نہیں ہوتا، اس لیے مدعی علیہ کا اثباتِ استیجار بھی مدعی کے حق میں معتبر نہیں ہوگا اور اس کا بینہ جرح مجرد پر ہوگا اور مقبول نہیں ہوگا۔

ہاں اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کر دیا کہ مدعی نے دس درہم کے عوض گواہی دینے کے لیے ان گواہوں کو اجرت پر لیا ہے اور وہ دس درہم مدعی نے میرے اس مال سے اداء کیے ہیں جو اس کے پاس میرا بطور امانت ہے تو اس صورت میں اس کا یہ بینہ مقبول ہوگا، کیونکہ اگرچہ اس میں جرح ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس بات کی وضاحت بھی ہے کہ اس نے میرے مال سے گواہی کی اجرت اداء کی ہے، لہٰذا یہ جرح غیر مجرد ہوگی اور جرح غیر مجرد پر پیش کیا جانے والا بینہ مقبول ہوتا ہے، اس لیے مدعی علیہ کا یہ بینہ مقبول ہوگا اور قاضی مدعی سے اسے دس درہم دلوائے گا اور مذکورہ مسئلہ میں مدعی کے گواہوں کی شہادت بھی قبول نہیں کرے گا۔

اسی طرح اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں نے پچاس درہم پر مدعی کے گواہوں سے مصالحت کر لی تھی اور وہ پچاس درہم یہ کہہ کر میں نے انہیں دیئے تھے کہ تم لوگ اس ناحق معاملے میں میرے خلاف ناحق گواہی مت دینا، لیکن ان لوگوں نے گواہی دیدی، اس لیے اب مجھے میرے پچاس درہم واپس ملنے چاہیں تو اس صورت میں بھی اس کا بینہ مقبول ہوگا کیونکہ اس میں ایک طرف جرح ہے یعنی ناحق پر پچاس درہم دیے تھے وہ شرط پوری نہیں ہوئی، اس لیے یہ حرج غیر مجرد ہوئی اور جرحِ غیر مجرد پر پیش کردہ بینہ مقبول ہوتا لہٰذا یہ بینہ بھی مقبول ہوگا۔

ولھٰذا قلنا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جرحِ مجرد پر پیش کردہ بینہ مقبول نہیں ہوتا اور جرحِ غیر مجرد پر پیش کردہ بینہ مقبول ہوتا ہے، اسی پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں کے غلام ہونے پر بینہ پیش کیا یا ان کے محدود فی القذف ہونے پر بینہ پیش کیا یا ان کے شرابی ہونے یا ان کے بہتان لگانے والے ہونے پر بینہ پیش کیا یا مشہود بہ کے متعلق گواہ کے مدعی کا شریک اور پاٹنر ہونے پر بینہ پیش کیا تو ان تمام صورتوں میں اس کا بینہ مقبول ہوگا، کیونکہ غلام ہونا سلبِ ولایت کی وجہ سے اسی طرح محدود فی القذف ہونا یا شرابی ہونا یا قاذف ہونا مستحق حد اور سزا ہونے کی وجہ سے حق اللہ ہے، اس لیے مدعی علیہ کا یہ بینہ جرحِ غیر مجرد پر واقع ہونے کی وجہ سے مقبول ہے، نیز جب مدعی علیہ نے مدعی کے گواہ کے اس کا شریک اور ساجھی ہونے پر بینہ پیش کیا تو گویا گواہ اپنی شہادت میں متہم ہوا اور متہم کی شہادت مردود ہوتی ہے، اس لیے ردِّ شہادت کے حوالے سے یہاں بھی مدعی علیہ کا بینہ مقبول ہوگا۔

قَالَ وَمَنْ شَهِدَ وَلَمْ يَبْرَحْ حَتّٰى قَالَ أَوْهَمْتُ بَعْضَ شَهَادَتِيْ، فَإِنْ كَانَ عَدْلًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ وَمَعْنٰى قَوْلِهٖ أَوْ هَمْتُ أَيْ أَخْطَأْتُ بِنِسْيَانِ مَاكَانَ بِحَقٍّ عَلٰى ذِكْرِهٖ، أَوْ بِزِيَادَةٍ كَانَتْ بَاطِلَةً، وَوَجْهُهٗ أَنَّ الشَّاهِدَ قَدْ يُبْتَلٰى بِمِثْلِهٖ لِمَهَابَةِ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَكَانَ الْعُذْرُ وَاضِحًا فَتُقْبَلُ إِذَا تَدَارَكَهٗ فِيْ أَوَانِهٖ وَهُوَ عَدْلٌ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَامَ

عَنِ الْمَجْلِسِ ثُمَّ عَادَ وَقَالَ أَوْهَمْتُ، لِأَنَّهُ يُوْهِمُ الزِّيَادَةَ مِنَ الْمُدَّعِيْ بِتَلْبِيْسٍ وَخِيَانَةٍ فَوَجَبَ الْاِحْتِيَاطُ، وَلِأَنَّ الْمَجْلِسَ إِذَا اتَّحَدَ لَحِقَ الْمُلْحَقُ بِأَصْلِ الشَّهَادَةِ فَصَارَ وَاحِدٌ وَلَا كَذٰلِكَ إِذَا اخْتَلَفَ، وَعَلٰى هٰذَا إِذَا وَقَعَ الْغَلَطُ فِيْ بَعْضِ الْحُدُوْدِ أَوْ فِيْ بَعْضِ النَّسَبِ، وَهٰذَا إِذَا كَانَ مَوْضِعُ شُبْهَةٍ، فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ فَلَا بَأْسَ بِإِعَادَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ أَنْ يَدَعَ لَفْظَةَ الشَّهَادَةِ وَمَايَجْرِيْ مَجْرٰى ذٰلِكَ وَإِنْ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ بَعْدَ أَنْ يَكُوْنَ عَدْلًا وَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحَمْةُ اللهِ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ يُقْبَلُ قَوْلُهُ فِيْ غَيْرِ الْمَجْلِسِ إِذَا كَانَ عَدْلًا، وَالظَّاهِرُ مَاذَكَرْنَاهُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے شہادت دی اور اپنی جگہ سے الگ ہوئے بغیر اس نے کہا کہ مجھے اپنی کچھ گواہی میں وہم ہوگیا ہے تو اگر وہ عادل ہو تو اس کی گواہی جائز رہے گی، اور ماتن کے قول أوهمت کا معنی ہے جو چیز بیان کرنا بطور حق ضروری تھا اسے بیان کرنے سے بھول کر میں چوک گیا یا جو چیز غلط تھی بھول کر میں نے اس کا اضافہ کردیا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مجلسِ قضاء کی ہیبت سے گواہ کبھی کبھی اس جیسے مسئلے میں مبتلا ہوجاتا ہے، اس لیے عذر واضح ہے اور جب وقت میں اس کا تدارک کرلیا اور وہ عادل بھی ہے تو اس کی شہادت مقبول ہوگی۔ برخلاف اس صورت کے جب وہ مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا پھر پلٹ کر اس نے کہا کہ مجھے وہم ہوگیا ہے، کیوں کہ مدعی کی طرف سے اس میں تلبیس اور خیانت کے طور پر زیادتی کا وہم ہے اس لیے احتیاط واجب ہے۔

اور اس لیے کہ جب مجلس متحد ہوگئی تو ملحق اصل شہادت کے ساتھ لاحق ہوجائے گا اور کلام واحد کی طرح ہوجائے گا اور مجلس مختلف ہونے کی صورت میں ایسا نہیں ہے اور اسی حکم پر ہے جب بعض حدود یا بعض نسب میں غلطی ہوجائے اور یہ حکم اس وقت ہے جب مقامِ شبہہ موجود ہو، لیکن اگر مقام شبہہ نہ ہو تو کلام کا اعادہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً گواہ لفظ شہادت اور اس کے قائم مقام کوئی چیز ترک کردے اگرچہ وہ مجلس سے اٹھ گیا ہو لیکن وہ عادل ہو۔

اور حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما سے مروی ہے کہ اگر گواہ عادل ہو تو مجلسِ شہادت کے علاوہ میں بھی اس کا قول مقبول ہوگا، لیکن ظاہر الروایہ وہی ہے جسے ہم بیان کرچکے ہیں۔

اللغات:

﴿لم يبرح﴾ ہٹا نہیں، وقفہ نہیں کیا۔ ﴿أوهمت﴾ مجھے غلط فہمی ہوئی۔ ﴿نسيان﴾ بھول جانا۔ ﴿يبتلى﴾ مبتلا ہوجاتا ہے۔ ﴿مهابة﴾ رُعب، ہیبت۔ ﴿أوان﴾ اوقات۔ ﴿تلبيس﴾ جھوٹ، سچ جھوٹ کی ملاوٹ۔ ﴿لا بأس﴾ کوئی حرج نہیں۔ ﴿إعادة﴾ دہرانا۔ ﴿يدع﴾ چھوڑ دے۔

گواہ کا گواہی میں کمی یا زیادتی کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گواہی دی اور پھر اپنی جگہ کھڑا یا بیٹھا رہا اور کہنے لگا کہ مجھ سے شہادت میں کچھ بھول چوک ہوگئی ہے یعنی میرے لیے جس چیز کی شہادت دینا ضروری تھا میں اسے بھول گیا اور جس چیز کا شہادت سے کوئی تعلق نہیں تھا اسے

میں نے بیان کر دیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر گواہ عادل ہو تو اس کی گواہی مقبول ہوگی اور اسے مجلسِ قضاء میں کمی بیشی کا اختیار ہوگا، کیونکہ مجلسِ قضاء کی ہیبت اور اس کے رُعب سے نئے نویلے لوگوں کی ہوا نکل جاتی ہے اور اکثر و بیشتر لوگ غلطی کر جاتے ہیں، اس لیے شاہد کا عذر واضح ہوگا اور اگر مجلسِ قضاء میں گواہ اس غلطی کا تدارک کر لیتا ہے تو اس کی شہادت مقبول ہوگی بشرطیکہ گواہ عادل ہو۔

اس کے برخلاف اگر گواہ مجلس سے اٹھ گیا اور پھر پلٹ کر واپس آیا اور کہنے لگا کہ مجھ سے گواہی دینے میں چوک ہوگئی ہے تو اس صورت میں اس کی بات اور شہادت معتبر نہیں ہوگی، کیونکہ باہر نکل جانے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی نے گواہ کو رشوت دیدی ہو یا غلط بیانی کر کے شہادت میں تلبیس اور ملمع سازی یا خیانت پر گواہ کو مجبور کر دیا ہو اس لیے ان احتمالات کی بناء پر اس صورت میں گواہ کی شہادت نہ قبول کرنے میں ہی احتیاط ہے، لہٰذا احتیاطاً اس صورت میں گواہی مقبول نہیں ہوگی۔

لأن المجلس الخ اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مجلس متحد ہوگی تو گواہ کی طرف سے اضافہ کردہ بات اصل شہادت کے ساتھ لاحق ہوگی، کیونکہ مجلس کا اتحاد متفرقات کو جمع کر دیتا ہے، لہٰذا گواہ کی پہلی اور دوسری بات ایک ہی بات کی طرح ہوگی اور اس کا پورا کلام شہادتِ واحدہ کے درجے میں ہوگا اور مقبول ہوگا، اس کے برخلاف اگر مجلس مختلف ہوگی تو چونکہ گواہ کی دوسری بات پہلی بات اور پہلی گفتگو سے لاحق نہیں ہوگی، اس لیے تبدلِ مجلس کی صورت میں اس کی شہادت ہی مقبول نہیں ہوگی۔

وعلی هذا الخ فرماتے ہیں کہ تبدلِ مجلس سے احکام کی یہی تبدیلی اس صورت میں بھی ہوگی جب کسی حد یا نسب کو بیان کرنے میں غلطی ہو جائے، مثلاً ایک شخص نے گواہی دی کہ فلاں مرد اور عورت نے فلاں مکان کے کونے میں زنا کیا ہے پھر اس نے اس بات کو بدل دیا اور کہنے لگا کہ مکان کے کونے میں نہیں، بلکہ بیچ میں کیا ہے تو اگر اسی مجلس میں اس نے اپنی گفتگو بدل لی تو وہ معتبر ہوگی لیکن اگر تبدلِ مجلس کے بعد بدل لی تو معتبر نہیں ہوگی، اسی طرح اگر کسی نے کسی کا نسب بیان کرتے ہوئے کہا زید بن عمر بن بکر پھر اس میں ترمیم کر کے کہا کہ زید بن عمرو بن بکر تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اگر مجلس کے اندر ترمیم ہوئی ہے تو معتبر ہوگی اور اگر مجلس بدلنے کے بعد اس نے ترمیم کی ہے تو معتبر نہیں ہوگی۔

وهذا إذا کان الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اتحادِ مجلس اور اختلافِ مجلس کی صورت میں گواہ کی ترمیم کا مقبول ہونا اور نہ ہونا اس صورت میں ہے جب فریب کاری اور خیانت کے شبہہ کا مقام ہو، لیکن اگر شبہہ کا مقام نہ ہو اور شہادت میں خیانت وغیرہ کا کوئی اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں گواہ کے لیے مطلقاً ترمیم کی اجازت ہے خواہ مجلس مختلف ہو یا متحد ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ گواہ عادل ہو اس کی مثال ایسی ہے جیسے گواہ **أشهد** کے لفظ سے شہادت دینا بھول گیا یا مدعی اور مدعی علیہ میں سے کسی کا نام لینا بھول گیا ہو تو اسے مجلس کے اندر بھی ترمیم کی اجازت ہے اور مجلس بدلنے کے بعد بھی ترمیم کی اجازت ہے، البتہ گواہ کا عادل ہونا شرط ہے یہی ظاہر الروایہ ہے اس کے برخلاف حضرات شیخین سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر گواہ عادل ہو تو خواہ مقام شبہہ ہو یا نہ ہو بہر دو صورت اس کے لیے ترمیم کی اجازت ہے، خواہ مجلس متحد ہو یا مختلف ہو، لیکن صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ وہی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔

بَابُ الْاِخْتِلَافِ فِي الشَّهَادَةِ

یہ باب شہادت میں اختلاف کرنے کے بیان میں ہے

اس سے پہلے شہادت میں گواہوں کے اتفاق کا باب بیان کیا گیا ہے اور اب یہاں سے اختلاف کا باب بیان کر رہے ہیں اور چونکہ اتفاق اصل ہے اور اختلاف عارض کی بنیاد پر ہوتا ہے، اس لیے پہلے اصل کو بیان کیا گیا اور اب عارض کو بیان کر رہے ہیں جیسا کہ یہی دستور ہے کہ اصل عارض سے مقدم ہوتا ہے۔

قَالَ الشَّهَادَةُ إِذَا وَافَقَتِ الدَّعْوٰى قُبِلَتْ وَإِنْ خَالَفَتْهَا لَمْ تُقْبَلْ ، لِأَنَّ تَقَدُّمَ الدَّعْوٰى فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ شَرْطُ قُبُوْلِ الشَّهَادَةِ وَقَدْ وُجِدَتْ فِيْمَا يُوَافِقُهَا وَانْعَدَمَتْ فِيْمَا يُخَالِفُهَا .

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر شہادت دعوے کے مطابق ہو تو مقبول ہوگی اور اگر مخالف ہو تو مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ حقوق العباد میں دعوے کا مقدم ہونا قبولیتِ شہادت کے لیے شرط ہے اور دعویٰ اسی شہادت میں پایا گیا جو دعوے کے مطابق ہے اور جو گواہی دعوے کے خلاف ہو اس میں تقدم دعویٰ معدوم ہے۔

اللغات:

﴿وافقت﴾ مطابق ہوئی۔

شہادت کے لیے دعوے سے مطابقت کی شرط:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی کی شہادت نوع، کیف، کم، زمان، مکان اور فعل وانفعال کے اعتبار سے اس کے پیش کردہ دعوے کے مطابق ہوگی تو وہ شہادت مقبول ہوگی اور اگر شہادت دعوے کے مطابق نہیں ہوگی تو مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ حقوق العباد کے ثبوت کے لیے دعوے کا شہادت پر مقدم ہونا قبولیتِ شہادت کی شرط ہے اور ظاہر ہے کہ جب شہادت دعوے کے مطابق ہوگی اس وقت دعویٰ کا اس پر مقدم ہونا پایا جائے گا، اس لیے وہ شہادت مقبول ہوگی اور جو شہادت دعوے کے مخالف ہو اس میں دعوے کا شہادت سے مقدم ہونا معدوم ہے اس لیے شرطِ تقدم نہ پائے جانے کی وجہ سے ایسی شہادت مقبول اور معتبر نہیں ہوگی۔

قَالَ وَيُعْتَبَرُ اتِّفَاقُ الشَّاهِدَيْنِ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فَإِنْ شَهِدَ أَحَدُهُمَا بِأَلْفٍ وَالْآخَرُ

بِأَلْفَيْنِ لَمْ تُقْبَلِ الشَّهَادَةُ عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا تُقْبَلُ عَلَى الْأَلْفِ إِذَا كَانَ الْمُدَّعِي يَدَّعِي الْأَلْفَيْنِ، وَعَلَى هٰذَا الْمِائَةُ وَالْمِائَتَانِ، وَالطَّلْقَةُ وَالطَّلْقَتَانِ، وَالطَّلْقَةُ وَالثَّلَاثُ، لَهُمَا أَنَّهُمَا اتَّفَقَا عَلَى الْأَلْفِ أَوِ الطَّلْقَةِ وَتَفَرَّدَ أَحَدُهُمَا بِالزِّيَادَةِ فَيَثْبُتُ مَا اجْتَمَعَا عَلَيْهِ دُوْنَ مَا تَفَرَّدَ بِهِ أَحَدُهُمَا فَصَارَ كَالْأَلْفِ وَالْأَلْفِ وَخَمْسِ مِائَةٍ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُمَا اخْتَلَفَا لَفْظًا وَذٰلِكَ يَدُلُّ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعْنٰى لِأَنَّهُ يُسْتَفَادُ بِاللَّفْظِ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْأَلْفَ لَا يُعَبَّرُ بِهِ عَنِ الْأَلْفَيْنِ، بَلْ هُمَا جُمْلَتَانِ مُتَبَايِنَانِ فَحَصَلَ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَاهِدٌ وَاحِدٌ فَصَارَ كَمَا إِذَا اخْتَلَفَ جِنْسُ الْمَالِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دونوں گواہوں کا لفظ اور معنی میں متفق ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر ایک نے ایک ہزار پر گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار پر تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں شہادت مقبول نہیں ہوگی، اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ایک ہزار پر گواہی مقبول ہوگی بشرطیکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کر رہا ہو اور اسی اختلاف پر سو دو سو، ایک طلاق اور دو طلاق، نیز ایک اور تین طلاق کا مسئلہ ہے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار پر ایک طلاق پر اتفاق کیا ہے اور ان میں سے ایک زیادتی کے ساتھ متفرد ہے لہٰذا جس پر دونوں متفق ہیں وہ ثابت ہوجائے گا اور جس پر ان میں سے ایک متفرد ہے وہ ثابت نہیں ہوگا اور یہ ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کی طرح ہوجائے گا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظاً اختلاف کیا ہے اور یہ معنی کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے، کیوں کہ معنی لفظ سے مستفاد ہوتا ہے، اس لیے کہ لفظِ اَلف سے اَلفین کو تعبیر نہیں کیا جاتا، بلکہ یہ دونوں الگ الگ جملے ہیں لہٰذا دونوں میں سے ہر ہر جملے پر ایک گواہ حاصل ہوا اور یہ ایسا ہوگیا جیسے جنسِ مال میں اختلاف کیا ہو۔

اللغات:

﴿ألف﴾ ایک ہزار۔ ﴿مائه﴾ ایک سو۔ ﴿يدعى﴾ دعویٰ کرتا ہو۔ ﴿تفرّد﴾ اکیلا ہوا ہے۔ ﴿جملة﴾ مقدار، تعداد، مجموعہ۔ ﴿متباين﴾ جدا جدا، علیحدہ علیحدہ۔ ﴿يستفاد﴾ حاصل ہوتا ہے، ملتا ہے۔

گواہوں کے آپس میں متفق ہونے کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قبولیت شہادت کے لیے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں گواہوں کا لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے متفق ہونا شرط اور ضروری ہے جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں صرف معنی میں ان کا اتفاق ضروری ہے، لفظاً اتفاق ضروری نہیں ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے دوسرے پر دو ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا اور اپنے اس دعوے پر اس نے دو گواہ پیش کیے اور ان دونوں میں سے ایک نے ایک ہزار کی شہادت دی اور دوسرے نے دو ہزار کی شہادت دی تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چونکہ دونوں گواہوں کی شہادت میں اختلاف ہے اس لیے یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ایک ہزار پر شہادت مقبول ہوگی۔

وعلیٰ هذا الخ: فرماتے ہیں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبینؒ کا یہ اختلاف ان صورتوں میں بھی ہے: (۱) مدعی نے دوسو کا دعویٰ کیا اور اس کے گواہوں میں سے ایک نے سو کی گواہی دی، دوسرے نے دوسو کی گواہی دی۔ (۲) ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے اسے دو طلاق دی ہے اور اس نے جب گواہ پیش کیا تو ایک گواہ نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے دو کی گواہی دی۔ (۳) ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اسکے شوہر نے تین طلاق دی ہے اور اس کے گواہوں میں سے ایک نے ایک طلاق کی ہادت دی اور دوسرے نے تین کی شہادت دی تو ان تمام صورتوں میں چونکہ دونوں گواہوں کی گواہی میں اختلاف ہے اس لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی، جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں تمام صورتوں میں جو اقل ہے یعنی الف، سو اور ایک طلاق پر ان گواہوں کی شہادت مقبول ہوگی۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں نے الف، ایک طلاق اور سو پر اتفاق کیا ہے اور ان پر جو اضافہ ہے ان میں ان کا اتفاق نہیں ہے، بلکہ زیادتی اور اضافے میں ایک شخص متفرد ہے، لہٰذا جس مقدار پر ان کا اتفاق ہے وہ مقبول ہوگی اور جس مقدار پر اتفاق نہیں ہے وہ مقبول نہیں ہوگی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے مدعی نے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا اور اس کے گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو بالاتفاق اقل یعنی ایک ہزار پر گواہی مقبول ہوگی، اسی طرح صورت مسئلہ کی تمام صورتوں میں اقل کی گواہی مقبول ہوگی۔

ولأبي حنيفة رحمۃ اللہ علیہ الخ: حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار کی یا ایک نے سو کی گواہی دی اور دوسرے نے دوسو کی یا ایک نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے تین یا دو کی گواہی دی تو ان تمام صورتوں میں دونوں گواہوں کی گواہی میں لفظاً اختلاف ہے اور اختلافِ لفظ اختلافِ معنی کو مستلزم ہے، کیوں کہ معنی لفظ ہی سے مستفاد ہوتا ہے، اسی لیے نہ تو لفظِ اَلف سے اَلفین کو تعبیر کیا جاتا ہے اور نہ ہی لفظ اَلفین سے اَلف کو تعبیر کیا جاتا ہے، لہٰذا دونوں گواہوں کی شہادت ایک دوسرے سے الگ اور جدا ہوگی اور صورت مسئلہ کی تمام صورتوں میں سے ہر ہر صورت پر صرف ایک ہی شاہد ہوگا جب کہ شہادت تامہ کے لیے دو شاہدوں کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں معدوم ہے، اس لیے کسی بھی صورت میں شہادت مقبول نہیں ہوگی، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے گواہوں نے جنسِ مال میں اختلاف کیا ہو یعنی ایک گواہ نے ہزار درہم کی گواہی دی ہو اور دوسرے نے ایک سو دینار کی شہادت دی ہو تو اس صورت میں ان کی شہادت مقبول نہیں ہے، لہٰذا ماقبل میں بیان کردہ صورتوں میں بھی ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

قَالَ وَإِنْ شَهِدَ أَحَدُهُمَا بِأَلْفٍ وَالْآخَرُ بِأَلْفٍ وَخَمْسِ مِائَةٍ وَالْمُدَّعِي يَدَّعِي أَلْفًا وَخَمْسَ مِائَةٍ قُبِلَتِ الشَّهَادَةُ عَلَى الْأَلْفِ لِاتِّفَاقِ الشَّاهِدَيْنِ عَلَيْهَا لَفْظاً وَمَعْنًى، لِأَنَّ الْأَلْفَ وَالْخَمْسَ مِائَةٍ جُمْلَتَانِ عَطْفُ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرٰى، وَالْعَطْفُ يُقَرِّرُ الْأَوَّلَ، وَنَظِيْرُهُ الطَّلْقَةُ وَالطَّلْقَةُ وَالنِّصْفُ، وَالْمِائَةُ وَالْمِائَةُ وَالْخَمْسُوْنَ، بِخِلَافِ الْعَشَرَةِ وَالْخَمْسَةَ عَشَرَ، لِأَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا حَرْفُ الْعَطْفِ فَهُوَ نَظِيْرُ الْأَلْفِ وَالْأَلْفَيْنِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو کی اور مدعی بھی ایک ہزار پانچ سو کا دعویٰ کر رہا ہو تو ایک ہزار پر شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ ایک ہزار پر دونوں گواہ لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے متفق ہیں، کیوں کہ ألف اور خمس مائة دو جملے ہیں اور ان میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف پہلے کو ثابت کرتا ہے اور اس کی نظیر ایک طلاق اور ایک اور نصف طلاق ہے، اور ایک سو اور ڈیڑھ سو ہے، برخلاف دس اور پندرہ کے، کیوں کہ ان کے درمیان حرف عطف نہیں ہے، لہٰذا یہ ایک ہزار اور دو ہزار کی نظیر ہے۔

اللغاتُ:

﴿ألف﴾ ایک ہزار۔ ﴿مائة﴾ سو، صد۔ ﴿یقررّ﴾ ثابت کرتا ہے۔ ﴿خمسون﴾ پچاس۔ ﴿نظیر﴾ مثال۔

گواہوں کے جزوی اختلاف کی صورت:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار روپیہ کی گوہی دی اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو یعنی پندرہ سو کی گواہی دی اور مدعی بھی پندرہ سو کا دعویٰ کر رہا ہو تو اس صورت میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سب کے یہاں ایک ہزار روپیہ پر گواہی مقبول ہوگی، کیوں کہ یہاں دونوں گواہوں نے لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ایک ہزار پر اتفاق کر لیا ہے چنانچہ معناً تو اس طرح اتفاق ہے کہ پندرہ سو کے ضمن میں ایک ہزار موجود ہے کیوں کہ پہلے ایک ہزار ہی ثابت ہوگا پھر وہ پندرہ سو بنے گا، اور لفظاً اس طرح مناسبت ہے کہ الألف و الخمس مائة دونوں دو جملے ہیں اور ان میں سے دوسرے یعنی و الخمس مائة کا پہلے جملے یعنی الألف پر عطف کیا گیا ہے اور عطف اول یعنی معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے، اس لیے پندرہ سو کی شہادت میں بھی پہلے الألف یعنی ایک ہزار ثابت کیا گیا ہے اور دوسرے گواہ نے بھی پہلے ایک ہزار کی شہادت دی ہے، اس حوالے سے دونوں ایک ہزار کی شہادت پر متفق ہوئے اس لیے ایک ہزار پر دونوں کی شہادت مقبول ہوگی۔

صاحب کتاب نے اس مسئلے کی دو نظریں بیان فرمائی ہیں: (۱) بیوی نے دعویٰ کیا کہ مجھے میرے شوہر نے ڈیڑھ طلاق دی ہے اور اس کے گواہوں میں سے ایک نے ایک طلاق اور دوسرے نے ڈیڑھ طلاق کا دعویٰ کیا تو اس صورت میں بھی چونکہ ایک طلاق پر دونوں متفق ہیں اس لیے وہی ثابت ہوگی اور اسی پر شہادت معتبر ہوگی۔ (۲) دوسری نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی پر ڈیڑھ سو کا دعویٰ کیا اور اس کے گواہوں میں سے ایک نے سو کی شہادت دی اور دوسرے نے ڈیڑھ سو کی شہادت دی تو ایک سو پر شہادت معتبر ہوگی، کیوں کہ اس مقدار پر دونوں کا اتفاق ہے، اس کے برخلاف اگر کسی نے پندرہ درہم کا دعویٰ کیا اور اس کے گواہوں میں سے ایک نے عشرة دراھم کی گواہی دی اور دوسرے نے خمسة عشر کی گواہی دی تو اس صورت میں کسی کی گواہی مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ خمسة عشر کے درمیان حرف عطف یعنی واؤ نہیں ہے، اس لیے خمسة عشر پورا ایک جملہ ہوگا اور یہ جملہ عشرة دراھم والے سے الگ ہوگا اور دونوں گواہوں کی شہادت میں اختلاف ہوگیا اس لیے اس صورت میں شہادت معتبر نہیں ہوگی، اس کی مثال ایک گواہ کے اَلف اور دوسرے کے اَلفین کی شہادت دینا ہے۔

وَإِنْ قَالَ الْمُدَّعِي لَمْ يَكُنْ لِي عَلَيْهِ إِلاَّ الْأَلْفُ فَشَهَادَةُ الَّذِي شَهِدَ الْأَلْفَ وَالْخَمْسَ مِائَةَ بَاطِلَةٌ، لِأَنَّهُ كَذَّبَهُ

الْمُدَّعِي فِي الْمَشْهُوْدِ بِهٖ، وَكَذَا إِذَا سَكَتَ إِلَّا عَنْ دَعْوَى الْأَلْفِ، لِأَنَّ التَّكْذِيْبَ ظَاهِرٌ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّوْفِيْقِ، وَلَوْ قَالَ كَانَ أَصْلُ حَقِّيْ أَلْفًا وَخَمْسُ مِائَةٍ وَلٰكِنِّيْ اِسْتَوْفَيْتُ خَمْسَ مِائَةٍ أَوْ أَبْرَأْتُهُ عَنْهَا قُبِلَتْ لِتَوْفِيْقِهٖ.

ترجمه: اور اگر مدعی نے کہا کہ مدعی علیہ پر ایک ہزار کے علاوہ میرا کچھ نہیں تھا تو وہ گواہ جس نے ایک ہزار اور پانچ سو کی گواہی دی ہے باطل ہے، کیوں کہ مشہود بہ کے متعلق مدعی نے اس کی تکذیب کردی ہے، اور ایسے ہی جب مدعی نے ایک ہزار کے دعوے کے علاوہ میں سکوت اختیار کرلیا ہو کیوں کہ تکذیب ظاہر ہے اس لیے موافقت پیدا کرنا ضروری ہے، اور اگر مدعی نے کہا کہ میرا اصل حق پندرہ سو تھا، لیکن میں نے پانچ سو وصول کرلیا یا پانچ سو سے مدعی علیہ کو بری کردیا تو اس کے توفیق دینے کی وجہ سے شہادت مقبول ہوگی۔

اللغات:

﴿ألف﴾ ایک ہزار۔ ﴿كذّبهٗ﴾ اس کو جھٹلایا ہے۔ ﴿توفيق﴾ مطابقت پیدا کرنا۔ ﴿استوفيت﴾ میں نے وصول کرلیا ہے۔ ﴿أبراتهٗ﴾ میں نے اس کو معاف کردیا ہے۔

گواہوں کے جزوی اختلاف کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص کے دو گواہوں میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار روپیہ کی شہادت دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی پھر مدعی نے کہا کہ میرا مدعی علیہ پر ایک ہزار کے علاوہ کچھ نہیں تھا تو اس صورت میں پندرہ سو کی شہادت دینے والے کی شہادت باطل ہوگی، کیوں کہ خود مدعی نے مشہود بہ اور مدعی کے سلسلے میں اس کی تکذیب کرکے اسے فاسقین کی فہرست میں ڈال دیا ہے اور فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہوتی، لہٰذا اس کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی، اسی طرح اگر مدعی نے پندرہ سو کی شہادت کے بعد صرف ایک ہزار کا اقرار کیا اور پانچ سو سے خاموشی اختیار کی تو اس صورت میں بھی پندرہ سو کی گواہی دینے والے کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ مدعی کے اقرار اور اس کے گواہ کی شہادت میں کوئی موافقت نہیں ہے، اس لیے عدم موافقت کی وجہ سے یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی، ہاں اگر خود مدعی موافقت کردے اور یوں کہہ دے کہ مدعی علیہ پر میرا اصل حق تو پندرہ سو ہی تھا لیکن میں نے اس سے پانچ سو وصول کرلیا تھا یا پانچ سو سے اسے بری کردیا تھا تو اس صورت میں پندرہ سو والے کی شہادت بھی مقبول ہوگی اور دونوں کی گواہی سے مدعی کے لیے مدعی علیہ پر ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔

قَالَ وَإِذَا شَهِدَا بِأَلْفٍ وَقَالَ أَحَدُهُمَا قَضَاهُ خَمْسَ مِائَةٍ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُمَا بِالْأَلْفِ لِاتِّفَاقِهِمَا عَلَيْهِ، وَلَمْ يُسْمَعْ قَوْلُهٗ إِنَّهٗ قَضَاهُ خَمْسَ مِائَةٍ، لِأَنَّهٗ شَهَادَةُ فَرْدٍ إِلَّا أَنْ يَشْهَدَ مَعَهٗ آخَرُ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهٗ يُقْضٰى بِخَمْسِ مِائَةٍ، لِأَنَّ شَاهِدَ الْقَضَاءِ مَضْمُوْنُ شَهَادَةٍ أَنْ لَا دَيْنَ إِلَّا خَمْسَ مِائَةٍ، وَجَوَابُهٗ مَا قُلْنَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر دونوں گواہوں نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ان میں سے ایک نے کہا کہ مدعی علیہ نے مدعی کو پانچ سو اداء کردیا ہے تو ایک ہزار پر ان دونوں کی شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ اس پر دونوں متفق ہیں اور ایک گواہ کا یہ قول کہ مدعی علیہ نے

مدعی کو پانچ سوادا کردیا ہے مقبول نہیں ہوگا کیوں کہ یہ ایک شخص کی گواہی ہے الا یہ کہ اس کے ساتھ دوسرا شخص بھی گواہی دے، حضرت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ پانچ سو کا فیصلہ کیا جائے گا کیوں کہ پانچ سو درہم اداء کرنے کی شہادت دینے والے گواہ کی گواہی اس بات کو شامل ہے کہ دین صرف پانچ سو ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿قضاه﴾ اس کو ادا کردیا ہے۔ ﴿مضمون﴾ ضمناً شامل ہے۔

گواہوں کے جزوی اختلاف کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مدعی کے ایک ہزار کا دعویٰ کرنے کی صورتوں میں اس کے دونوں گواہوں نے ایک ایک ہزار روپیہ کی گواہی دی مگران میں سے ایک نے یہ بھی گواہی دی کہ مدعی علیہ نے مدعی کو ایک ہزار میں سے پانچ سو روپیہ دے دیا ہے تو اس صورت میں ایک ہزار پر دونوں کی شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ اس مقدار پر دونوں کا اتفاق ہے اور جس گواہ نے مدعی علیہ کے پانچ سو اداء کرنے کی شہادت دی ہے اس کی یہ شہادت معتبر نہیں ہوگی کیوں کہ اس سلسلے میں وہ تنہا ہے، اور تنہا ایک شخص کی شہادت معتبر نہیں ہوتی، اس لیے پانچ سو اداء کرنے کی شہادت معتبر نہیں ہوگی، ہاں اگر اس سلسلے میں اس کا کوئی متابع مل جائے اور وہ بھی پانچ سو اداء کرنے کی شہادت دے دے تو اس کی شہادت مقبول ہوگی۔

وعن أبي يوسف رَحمۃُ اللہِ عَلَیْہِ الخ: فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ جس گواہ نے پانچ سو اداء کرنے کی شہادت دی ہے اس کی شہادت معتبر ہوگی اور قاضی مدعی علیہ پر مدعی کے لیے صرف پانچ سو کا فیصلہ دے گا، کیوں کہ جب دونوں گواہوں میں سے ایک نے پانچ سو اداء کرنے کی شہادت دیدی ہے تو اس کی یہ شہادت اس بات کو متضمن اور شامل ہے کہ مدعی علیہ پر صرف پانچ سو روپے قرض ہیں اور شاہد الف بھی اولاً اسی پانچ سو کی گواہی دے رہا ہے، لہٰذا پانچ سو اقل اور متعین ہوگا اور وہی مدعی علیہ پر واجب الاداء ہوگا۔

وجوابه الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف رَحمۃُ اللہِ عَلَیْہِ کی اس روایت کا جواب وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا ہے کہ پانچ سو اداء کرنے کی شہادت دینے والا شاہد اپنی شہادت میں اکیلا اور تنہا ہے، اس لیے اس کی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

قَالَ وَيَنْبَغِيْ لِلشَّاهِدِ إِذَا عَلِمَ بِذٰلِكَ أَنْ لَا يَشْهَدَ بِأَلْفٍ حَتّٰى يُقِرَّ الْمُدَّعِيْ أَنَّهُ قَبَضَ خَمْسَ مِائَةٍ كَيْ لَا يَصِيْرَ مُعِيْنًا عَلَى الظُّلْمِ، وَقَالَ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ رَجُلَانِ شَهِدَا عَلٰى رَجُلٍ بِقَرْضِ أَلْفِ دِرْهَمٍ فَشَهِدَ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ قَدْ قَضَاهَا فَالشَّهَادَةُ جَائِزَةٌ عَلَى الْقَرْضِ لِاتِّفَاقِهِمَا عَلَيْهِ، وَتَفَرَّدَ أَحَدُهُمَا بِالْقَضَاءِ عَلٰى مَا بَيَّنَّا، وَذَكَرَ الطَّحَاوِيُّ عَنْ أَصْحَابِنَا أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحمۃُ اللہِ عَلَیْہِ لِأَنَّ الْمُدَّعِيَ أَكْذَبَ شَاهِدَ الْقَضَاءِ، قُلْنَا هٰذَا إِكْذَابٌ فِيْ غَيْرِ الْمَشْهُوْدِ بِهِ الْأَوَّلِ وَهُوَ الْقَرْضُ وَمِثْلُهُ لَا يَمْتَنِعُ الْقُبُوْلَ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر گواہ کو یہ معلوم ہوجائے کہ مدعی علیہ نے پانچ سو اداء کردیا ہے تو اس کے لیے ایک ہزار کی شہادت دینا

مناسب نہیں ہے یہاں تک کہ مدعی اس بات کا اقرار کر لے کہ اس نے پانچ سو پر قبضہ کیا ہے تا کہ گواہ ظلم پر اعانت کرنے والا نہ بنے، جامع صغیر میں فرمایا کہ دو آدمیوں نے ایک شخص پر ایک ہزار درہم قرض کی شہادت دی پھر ان میں سے ایک نے یہ شہادت دی کہ مدعی علیہ نے دین اداء کردیا ہے تو قرض پر شہادت جائز ہے کیوں کہ دونوں گواہ قرض پر متفق ہیں اور اداء کرنے کی شہادت میں ایک شخص منفرد ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور امام طحاویؒ نے ہمارے اصحاب سے روایت کی ہے کہ یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا یہی قول ہے، کیوں کہ مدعی نے ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ مشہود بہ اول کے علاوہ کی تکذیب ہے اور مشہود بہ اول قرض ہے اور اس طرح کی تکذیب قبولیتِ شہادت کے لیے مانع نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿ینبغی﴾ مناسب ہے۔ ﴿یقرّ﴾ اقرار کرلے۔ ﴿لایصیر﴾ نہ ہو جائے۔ ﴿معین﴾ مددگار۔ ﴿إکذاب﴾ جھٹلانا۔

گواہوں کے جزوی اختلاف کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا اور اس پر اس نے دو گواہ پیش کیے، لیکن ان دونوں میں سے ایک گواہ کو یہ علم ہے کہ مدعی علیہ نے مدعی کو پانچ سو اداء کردیا ہے تو جس گواہ کو یہ معلوم ہے کہ مدعی علیہ نے مدعی کو پانچ سو اداء کردیا ہے اس کے لیے ایک ہزار پر گواہی دینا اور یہ کہنا کہ مدعی علیہ پر مدعی کے ایک ہزار روپئے باقی ہیں درست نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ ایک ہزار پر گواہی دے گا تو مدعی کے حق میں مدعی علیہ کے خلاف ظلم وزیادتی پر معاون اور مددگار سمجھا جائے گا اس لیے کہ اس کی الف والی شہادت سے مدعی علیہ پر ایک ہزار روپئے واجب الاداء ہوں گے اور جو پانچ سو اس نے پہلے مدعی کو دیا ہے وہ ڈوب جائیں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں مدعی علیہ پر سراسر ظلم اور زیادتی ہے اور جس طرح ظلم سے بچنا ضروری ہے اسی طرح **تعاون علی الظلم** سے بچنا بھی ضروری ہے، قرآن میں ہے **تعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان**۔

البتہ اگر خود مدعی اس بات کا اقرار کرلے کہ مدعی علیہ نے مجھے پانچ سو اداء کردیا ہے تو اس صورت میں دونوں گواہوں میں سے ہر ایک کے لیے الف کی شہادت دینا جائز ہے اگر چہ کوئی ایک اس ادائیگی سے باخبر ہو، کیوں کہ جب مدعی نے پانچ سو پر قبضہ کرنے کا اقرار کرلیا ہے تو اب دونوں گواہوں کی شہادت علی الألف کے باوجود قاضی مدعی علیہ پر صرف پانچ سو روپئے ہی کا فیصلہ کرے گا اور ادائیگی **خمس مائۃ** سے باخبر گواہ ایک ہزار کی گواہی دینے سے ظلم پر تعاون کرنے والا نہیں ہوگا، صاحب قدوری نے **حتی یقر المدعی الخ** سے اسی کو بیان کیا ہے۔

وقال في الجامع الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس پر فلاں شخص کا ایک ہزار قرض ہے پھر ان میں سے ایک نے یہ شہادت دی کہ مدعی علیہ نے قرض خواہ کو ایک ہزار دے دیا ہے تو قرض پر شہادت جائز ہے، کیوں کہ دونوں گواہوں نے اس پر اتفاق کرلیا ہے اور متفقہ طور پر ایک ہزار دین کی شہادت دی ہے اور ان میں سے ادائیگی دین کی شہادت صرف ایک گواہ نے دی ہے اس لیے وہ گواہ ادائیگی کی شہادت میں منفرد ہے اور منفرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی، اس لیے ادائیگیٔ دین والی شہادت مقبول نہیں ہوگی، البتہ وجوبِ دین کی شہادت مقبول ہوگی۔

وذكر الطحاوي الخ: فرماتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے بعض علمائے احناف سے یہ روایت نقل کی ہے کہ جامع صغیر والے مسئلے میں وجوب دین کے متعلق شہادت مقبول نہیں ہوگی اور ان دونوں کی شہادت سے مدعیٰ علیہ پر ایک ہزار کا دین ثابت نہیں ہوگا، یہی امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مدعی کے دعوے کے مطابق مدیون پر ایک ہزار روپئے باقی ہیں حالانکہ اس کے ایک گواہ نے دین اداء کرنے کی شہادت دی ہے اس لیے یہ شخص مدعی کی نگاہ میں جھوٹا ہوگا اور جھوٹا شخص فاسق ہے اور فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہوتی اس لیے ایک ہزار دین کے متعلق ایک گواہ کی شہادت مقبول نہیں ہوگی اور صرف ایک گواہ کی شہادت رہ جائے گی اور چونکہ وہ تنہا ہے اس لیے اس کی شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی اور مدعیٰ علیہ پر دین ثابت نہیں ہوگا۔

قلنا الخ: صاحب ہدایہ حضرت امام طحاویؒ کی روایت کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں دو مشہود بہ ہیں (۱) قرض جو ایک ہزار کا ہے (۲) اس ایک ہزار کی ادائیگی جس کی ایک گواہ نے شہادت دی ہے اور مدعی نے ان دونوں میں سے دوسرے مشہود بہ یعنی ادائیگی دین والی شہادت کے متعلق گواہ کو جھٹلایا ہے نہ کہ پہلے مشہود بہ یعنی قرض کے متعلق اس کی تکذیب کی ہے اور چونکہ مدعیٰ علیہ پر وجوبِ دین کی شہادت میں دونوں گواہ متفق ہیں، اس لیے وہ شہادت مقبول ہوگی اور مدعیٰ علیہ پر ایک ہزار دین واجب ہوگا اور قرض میں مدعی کی طرف سے ایک گواہ کی تکذیب اس شہادت سے مانع نہیں ہوگی۔

قَالَ وَإِذَا شَهِدَ شَاهِدَانِ أَنَّهُ قَتَلَ زَيْدًا يَوْمَ النَّحْرِ بِمَكَّةَ، وَشَهِدَ آخَرَانِ أَنَّهُ قَتَلَهُ يَوْمَ النَّحْرِ بِالْكُوْفَةِ وَاجْتَمَعُوْا عِنْدَ الْحَاكِمِ لَمْ يَقْبَلِ الشَّهَادَتَيْنِ، لِأَنَّ إِحْدَاهُمَا كَاذِبَةٌ بِيَقِيْنٍ وَلَيْسَتْ إِحْدَاهُمَا بِأَوْلَى مِنَ الْأُخْرَى، فَإِنْ سَبَقَتْ إِحْدَاهُمَا وَقُضِيَ بِهَا ثُمَّ حَضَرَتِ الْأُخْرَى لَمْ تُقْبَلْ، لِأَنَّ الْأُوْلَى قَدْ تَرَجَّحَتْ بِاتِّصَالِ الْقَضَاءِ بِهَا فَلَا تَنْتَقِضُ بِالثَّانِيَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے یوم نحر میں مکہ میں زید کو قتل کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے کوفہ میں زید کو قتل کیا ہے اور سب لوگ حاکم کے پاس جمع ہوئے تو حاکم دونوں شہادتوں کو قبول نہیں کرے گا، کیونکہ ان میں سے یقینی طور پر ایک گواہی جھوٹی ہے اور ان میں سے کوئی دوسری سے اولیٰ نہیں ہے، لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی شہادت (والوں) نے سبقت کی اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا پھر دوسری گواہی (والے) آئے تو دوسری قبول نہیں کی جائے گی، کیوں کہ پہلی گواہی کے ساتھ حکم قضاء متصل ہونے کی وجہ سے وہ راجح ہوگئی ہے اس لیے دوسری شہادت سے وہ گواہی نہیں ٹوٹے گی۔

اللغات:

﴿یوم النحر﴾ دس ذی الحجہ کا دِن۔ ﴿کاذبة﴾ جھوٹی۔ ﴿سبقت﴾ پہلے چلا گیا۔ ﴿قضی﴾ فیصلہ کر دیا گیا۔ ﴿لاتنتقض﴾ نہیں ٹوٹے گی۔

گواہوں کا دعوے کی تفصیلات میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں کے مابین مشہود بہ کے مکان یا زمان میں اختلاف ہو جائے تو یہ اختلاف قبولیت شہادت کے لیے مانع ہے اس کی مثال یہ ہے کہ دو گواہوں نے شہادت دی کہ نعمان نے سلیم کو مکہ میں یوم نحر میں قتل کیا ہے اور پھر اس پر قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے دوسرے دو آدمیوں نے یہ شہادت دی کہ نعمان نے سلیم کو یوم نحر میں کوفہ میں قتل کیا ہے اور دونوں فریق اپنی اپنی شہادت لے کر قاضی کے پاس جمع ہوئے تو قاضی کسی بھی شہادت پر کوئی فیصلہ نہیں کرے گا اور دونوں گواہیوں کو مسترد کر دے گا، کیوں کہ ان میں سے یقینی طور پر ایک شہادت جھوٹی ہے، اس لیے کہ دو مکانوں میں ایک ہی دن ایک ہی شخص کا قتل ناممکن ہے اور چونکہ یہاں کوئی مرجح بھی نہیں ہے اس لیے کوئی ایک شہادت دوسری سے اولیٰ اور راجح بھی نہیں ہوگی اور دونوں شہادتیں مسترد کر دی جائیں گی، ہاں اگر کسی ایک فریق نے قاضی کو اس واقعے کی شہادت دی اور قاضی نے اس پر فیصلہ بھی کر دیا پھر دوسرے فریق نے آکر شہادت دی تو اب دوسرے فریق کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، اور پہلی شہادت کے مطابق قاضی نے جو فیصلہ دیا ہے وہ برقرار رہے گا، کیوں کہ پہلی شہادت کے ساتھ حکم قضاء متصل ہونے کی وجہ سے وہ راجح ہوگئی ہے، لہٰذا اب دوسری شہادت سے اسے مسترد نہیں کیا جائے گا۔

قَالَ وَإِذَا شَهِدَا عَلٰى رَجُلٍ أَنَّهُ سَرَقَ بَقَرَةً وَاخْتَلَفَا فِيْ لَوْنِهَا قُطِعَ، وَإِنْ قَالَ أَحَدُهُمَا بَقَرَةً وَالْآخَرُ ثَوْرًا لَمْ يُقْطَعْ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰہِ عَلَيْهِ ، وَقَالَا لَايُقْطَعُ فِي الْوَجْهَيْنِ جَمِيْعًا، وَقِيْلَ الْإِخْتِلَافُ فِيْ لَوْنَيْنِ يَتَشَابَهَانِ كَالسَّوَادِ وَالْحُمْرَةِ لَافِي السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَقِيْلَ هُوَ فِيْ جَمِيْعِ الْأَلْوَانِ، لَهُمَا أَنَّ السَّرِقَةَ فِي السَّوْدَاءِ غَيْرُهَا فِي الْبَيْضَاءِ فَلَمْ يَتِمَّ عَلٰى كُلِّ فِعْلٍ نِصَابُ الشَّهَادَةِ، وَصَارَ كَالْغَصَبِ، بَلْ أَوْلٰى، لِأَنَّ أَمْرَ الْحَدِّ أَهَمُّ، وَصَارَ كَالذُّكُوْرَةِ وَالْأُنُوْثَةِ، وَلَهُ أَنَّ التَّوْفِيْقَ مُمْكِنٌ، لِأَنَّ التَّحَمُّلَ فِي اللَّيَالِيْ مِنْ بَعِيْدٍ، وَاللَّوْنَانِ يَتَشَابَهَانِ أَوْ يَجْتَمِعَانِ فِيْ وَاحِدٍ فَيَكُوْنُ السَّوَادُ مِنْ جَانِبٍ، وَهٰذَا يُبْصِرُهُ وَالْبَيَاضُ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ وَهٰذَا يُشَاهِدُهُ، بِخِلَافِ الْغَصَبِ، لِأَنَّ التَّحَمُّلَ فِيْهِ بِالنَّهَارِ عَلٰى قُرْبٍ مِنْهُ، وَالذُّكُوْرَةُ وَالْأُنُوْثَةُ لَا يَجْتَمِعَانِ فِيْ وَاحِدَةٍ، وَكَذَا الْوُقُوْفُ عَلٰى ذٰلِكَ بِالْقُرْبِ مِنْهُ فَلَايَشْتَبِهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو لوگوں نے کسی شخص کے خلاف یہ شہادت دی کہ اس نے گائے چوری کی ہے، لیکن اسکے رنگ میں دونوں نے اختلاف کر لیا تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر ایک گواہ نے گائے کہا اور دوسرے نے بیل تو نہیں کاٹا جائے گا اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ہے، حضرات صاحبین عِلیہما اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں نہیں کاٹا جائے گا، اور کہا گیا کہ ان دو رنگوں میں یہ اختلاف ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ نہ کہ سیاہ اور سفید اور دوسرا قول یہ ہے کہ تمام الوان میں ان حضرات کا اختلاف ہے۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری سفید گائے کی چوری سے الگ ہے، لہٰذا ہر فعل پر نصاب شہادت تام نہیں ہوا اور یہ غصب کی طرح ہوگیا، بلکہ اس سے بھی زیادہ اہم ہوگیا کیوں کہ حد لگانے کا معاملہ زیادہ اہم ہے اور یہ مذکر اور مؤنث کے اختلاف کی طرح ہوگیا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ توفیق ممکن ہے، کیوں کہ راتوں میں اس طرح کی گواہی کا تحمل دور سے ہوتا ہے اور دو رنگ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں یا ایک رنگ میں جمع ہوجاتے ہیں لہٰذا ایک طرف سیاہی ہوگی اور اسے دیکھے گا اور دوسری طرف سفیدی ہوگی اور یہ اسے دیکھے گا، برخلاف غصب کے کیوں کہ اس کے متعلق شہادت کا تحمل دن میں قریب سے ہوتا ہے اور مذکر اور مونث ہونا ایک میں جمع نہیں ہوسکتے، نیز اس پر واقف ہونا قریب سے ہوتا ہے اس لیے کوئی اشتباہ نہیں ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿سرق﴾ چوری کی ہے۔ ﴿بقرة﴾ گائے۔ ﴿لون﴾ رنگت۔ ﴿ثور﴾ بیل۔ ﴿سواد﴾ سیاہی۔ ﴿حمرة﴾ سرخی۔ ﴿بیاض﴾ سفیدی۔ ﴿ذکورة﴾ مذکر ہونا۔ ﴿أنوثة﴾ مؤنث ہونا۔ ﴿لیالی﴾ راتیں۔ ﴿بعید﴾ دور سے۔

مالِ مسروقہ کی تفصیلات میں اختلاف:

اس عبارت میں مشہود بہ کی کیفیت میں اختلاف کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو لوگوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں نے گائے چوری کی ہے، لیکن ایک نے کہا کہ اس نے سرخ گائے چوری کی ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے سیاہ رنگ کی گائے چوری کی ہے تو اس صورت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ شہادت مقبول ہوگی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں نہیں کاٹا جائے گا، اسی طرح اگر گواہوں نے مذکر اور مؤنث ہونے میں اختلاف کیا مثلاً ایک نے کہا کہ چور نے گائے چوری کی ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے بیل چرایا ہے تو اس صورت میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کسی کے یہاں شہادت مقبول نہیں ہوگی اور چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، صاحب ہدایہ نے ان دونوں صورتوں کو ایک ساتھ جمع کر کے بیان کر دیا ہے، لیکن راقم الحروف نے آپ کی سہولت کے لیے انہیں الگ الگ کر دیا ہے۔

وقیل الاختلاف الخ: حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اختلاف ایسے رنگوں کے متعلق ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سرخ اور سیاہ رنگ میں اختلاف ہوا ہو یعنی ایک گواہ سرخ رنگ کی شہادت دے اور دوسرا سیاہ رنگ کی شہادت دے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ شہادت مقبول ہوگی، لیکن حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں مقبول نہیں ہوگی۔

وقیل الخ: فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا یہ اختلاف تمام الوان میں ہے یعنی اگر گواہوں نے رنگ میں اختلاف کیا ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ان کی شہادت معتبر ہوگی، خواہ وہ رنگ ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں رنگ میں اختلاف سے مطلقاً شہادت مقبول نہیں ہوگی خواہ وہ رنگ ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں۔

لھما الخ: حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری سفید گائے کی چوری سے الگ ہے اور چونکہ ہر ایک گواہ نے الگ الگ رنگ کی گائے چوری کرنے کی شہادت دی ہے، اس لیے ہر سرقہ پر صرف ایک ایک شہادت پائی گئی اور نصاب شہادت دو ہے نہ کہ ایک اس لیے نصابِ شہادت نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی کے خلاف بھی شہادت مقبول نہیں ہوگی، اس کی مثال غصب ہے چنانچہ اگر دو گواہوں میں سے ایک نے سفید رنگ کی گائے غصب کرنے کی شہادت دی اور دوسرے نے سیاہ رنگ کی گائے غصب کرنے کی شہادت دی تو ان شہادتوں میں چونکہ لون اور رنگ کے حوالے سے اختلاف ہے اس لیے اس شہادت سے غصب ثابت نہیں ہوگا اسی طرح مذکورہ شہادت سے سرقہ ثابت نہیں ہوگا، بلکہ سرقہ تو بدرجۂ اولیٰ ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ ثبوتِ سرقہ کی صورت میں حد کی نوبت آئے گی اور حد کے لیے دو دو چار کی طرح واضح طور پر نصابِ شہادت ضروری ہے اور وہ یہاں معدوم ہے، اس لیے اس شہادت سے سرقہ کا ثبوت نہیں ہوگا، اور جس طرح اگر ایک گواہ نے گائے چوری کرنے شہادت دی اور دوسرے نے بیل کی شہادت دی تو نر اور مادہ میں اختلاف کی وجہ سے ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی اسی طرح رنگ میں اختلاف کی وجہ سے بھی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

وله الخ: حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ رنگ اور لون کا اختلاف کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے جو مانع شہادت ہو بلکہ اس میں توفیق اور تطبیق دینا ممکن ہے، اس لیے کہ چوریاں عموماً رات میں ہوتی ہیں اور گواہی دینے والا دور سے اسے دیکھتا ہے اور دور سے ہی شہادت کا تحمل کرتا ہے اس لیے دور سے دیکھنے کی وجہ سے کسی کو جانور سیاہ نظر آتا ہے اور کسی کسی کو سرخ نظر آتا ہے، یا جانور دو رنگ کا ہوتا ہے اور کوئی شخص دائیں طرف سے دیکھتا ہے تو اسے سیاہی والا حصہ نظر آتا ہے اور جو بائیں طرف سے دیکھتا ہے اسے سرخی یا سفیدی نظر آتی ہے اور ہر شخص اپنی دید کے مطابق شہادت دیتا ہے، اس لیے رنگ میں عموماً اختلاف ہو جاتا ہے اب اگر اس اختلاف کو مانعِ شہادت قرار دیں گے تو حرج لازم آئے گا اور شریعت نے حرج کو دور کر دیا ہے، لہٰذا ہم نے بھی اس اختلاف کو نظر انداز کر دیا ہے اور اسے قبولیت شہادت سے مانع نہیں سمجھا، اس کے برخلاف غصب کا معاملہ ہے تو چونکہ غصب عموماً دن میں ہوتا ہے اور دیکھنے والا قریب سے اسے دیکھتا ہے اس لیے اس میں رنگ کا اختلاف بہت کم ہوتا ہے، لہٰذا یہ اختلاف مانع شہادت ہوگا، اسی طرح نر اور مادہ ہونا ایک جانور میں جمع نہیں ہو سکتے یعنی ایک ہی جانور کا نر اور مادہ ہونا ناممکن ہے اس لیے اس میں بھی اشتباہ نہیں ہوگا، اس لیے یہ اختلاف بھی مانع شہادت ہوگا اور ان دونوں مسئلوں پر مسئلہ لون کو قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

قَالَ وَمَنْ شَهِدَ لِرَجُلٍ أَنَّهُ اشْتَرٰى عَبْدًا مِنْ فُلَانٍ بِأَلْفٍ وَشَهِدَ آخَرُ أَنَّهُ اشْتَرٰى بِأَلْفٍ وَخَمْسِ مِائَةٍ فَالشَّهَادَةُ بَاطِلَةٌ لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ إِثْبَاتُ السَّبَبِ وَهُوَ الْعَقْدُ وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الثَّمَنِ فَاخْتَلَفَ الْمَشْهُوْدُ بِهِ وَلَمْ يَتِمَّ الْعَدَدُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ، وَلِأَنَّ الْمُدَّعِيْ يُكَذِّبُ أَحَدَ شَاهِدَيْهِ وَكَذٰلِكَ إِذَا كَانَ الْمُدَّعِيْ هُوَ الْبَائِعُ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَدَّعِيَ الْمُدَّعِيْ أَقَلَّ الْمَالَيْنِ أَوْ أَكْثَرَهُمَا لِمَا بَيَّنَّا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی کے لیے گواہی دی کہ اس نے ایک ہزار کے عوض فلاں سے ایک غلام خریدا ہے اور

دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے پندرہ سو میں خریدا ہے تو شہادت باطل ہے، اس لیے کہ مقصود سبب کا اثبات ہے اور وہ عقد ہے اور اختلافِ ثمن سے سبب مختلف ہوجاتا ہے، لہٰذا مشہود بہ مختلف ہوگیا اور ہر عقد پر عدد تام نہیں ہوا اور اس لیے کہ مدعی نے اپنے دو گواہوں میں سے ایک کی تکذیب کردی ہے اور ایسے ہی اگر مدعی ہی بائع ہو اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ مدعی دو مالوں میں سے کم کا دعویٰ کرے یا زیادہ کا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

اللغاتُ:

﴿ثمن﴾ ریٹ، قیمت۔ ﴿یکذّب﴾ جھٹلاتا ہے۔ ﴿بائع﴾ فروخت کنندہ۔

مبیع کی قیمت میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار میں فروخت کیا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا ہے، لیکن فلاں یعنی بائع نے اس کا انکار کردیا پھر مشتری نے اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کیے، ان میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار پر خریدنے کی شہادت دی اور دوسرے نے ڈیڑھ ہزار پر خریدنے کی شہادت دی تو شہادت باطل ہے، کیوں کہ شہادت سے عقد بیع کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اور ثمن کے بدلنے سے عقد بدل جاتا ہے اور جب عقد بدل جائے گا تو مشہود بہ بھی بدل جائے گا، لہٰذا یہاں دونوں گواہوں کی گواہی سے درحقیقت دو عقد کا ثبوت ہوا اور ایک عقد پر دونوں گواہوں کی گواہی متفق نہ ہوئی اور نصاب شہادت کی جو شرط ہے یعنی دو گواہ ہونا وہ شرط نہیں پائی گئی اس لیے نہ تو شہادت مقبول ہوگی اور نہ ہی عقد مکمل ہوگا۔

اس سلسلے کہ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مدعی ایک ہزار میں خریدنے کا مدعی ہو تو پندرہ سو کی شہادت دینے والا، اور اگر مدعی پندرہ سو میں خریدنے کا دعوے دار ہو تو ایک ہزار کے عوض خریدنے کی شہادت دینے والا کاذب اور جھوٹا ہوگا اور خود مدعی کے دعوے سے ایک گواہ کی تکذیب ہوگی اس لیے اس کی شہادت تو مقبول ہونے سے رہی، اور جس کی شہادت مدعی کے دعوے کے مطابق ہے اس کی بھی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ دعوے کے مطابق شہادت دینے میں وہ اکیلا ہے اور اکیلے شخص کی شہادت مقبول نہیں ہوتی۔

و کذلك إذا کان المدعي هو البائع الخ: فرماتے ہیں کہ اگر صورت مسئلہ مذکورہ بالا صورت کے برخلاف ہو اور مشتری کی جگہ بائع ہزار یا ڈیڑھ ہزار میں اپنا غلام فروخت کرنے کا مدعی ہو اور مشتری اس کا منکر ہو پھر بائع جن گواہوں کو پیش کرے ان میں سے ایک گواہ ایک ہزار پر فروخت کرنے کی شہادت دے اور دوسرا گواہ ڈیڑھ ہزار پر فروخت کرنے کی شہادت دے تو اس صورت میں بھی کسی کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، اس کی بھی وہی دلیلیں ہیں جو ماقبل والے مسئلے کے تحت تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہیں، نیز خواہ مدعی بائع ہو یا مشتری اور خواہ وہ اقل یعنی ایک ہزار کا دعویٰ کرے یا اکثر یعنی پندرہ سو کا دعویٰ کرے بہرصورت حکم وہی ہوگا جو ہم نے بیان کیا ہے۔

وَكَذٰلِكَ الْكِتَابَةُ لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ هُوَ الْعَقْدُ إِنْ كَانَ الْمُدَّعِيْ هُوَ الْعَبْدُ فَظَاهِرٌ وَكَذَا إِذَا كَانَ هُوَ الْمَوْلٰى، لِأَنَّ الْعِتْقَ لَا يَثْبُتُ قَبْلَ الْأَدَاءِ فَكَانَ الْمَقْصُوْدُ إِثْبَاتَ السَّبَبِ، وَكَذَا الْخُلْعُ وَالْإِعْتَاقُ عَلٰى مَالٍ، وَالصُّلْحُ عَنْ دَمِ

الْعَبْدِ إِذَا كَانَ الْمُدَّعِيْ هُوَ الْمَرْأَةُ وَالْعَبْدُ وَالْقَاتِلُ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ إِثْبَاتُ الْعَقْدِ، وَالْحَاجَةُ مَاسَّةٌ إِلَيْهِ، وَإِنْ كَانَتِ الدَّعْوٰى مِنْ جَانِبٍ آخَرَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ دَعْوَى الدَّيْنِ فِيْمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْوُجُوْهِ لِأَنَّهُ يَثْبُتُ الْعَفْوُ وَالْعِتْقُ وَالطَّلَاقُ بِاعْتِرَافِ صَاحِبِ الْحَقِّ فَبَقِيَ الدَّعْوٰى فِي الدَّيْنِ، وَفِي الرَّهْنِ إِنْ كَانَ الْمُدَّعِيْ هُوَ الرَّاهِنُ لَا يُقْبَلُ، لِأَنَّهُ لَا حَظَّ لَهُ فِي الرَّهْنِ فَعَرِيَتِ الشَّهَادَةُ عَنِ الدَّعْوٰى، وَإِنْ كَانَ هُوَ الْمُرْتَهِنُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ دَعْوَى الدَّيْنِ، وَفِي الْإِجَارَةِ إِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِيْ أَوَّلِ الْمُدَّةِ فَهُوَ نَظِيْرُ الْبَيْعِ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَ مُضِيِّ الْمُدَّةِ وَالْمُدَّعِيْ هُوَ الْآجِرُ فَهُوَ دَعْوَى الدَّيْنِ.

ترجمه: اور ایسے ہی کتابت بھی ہے کیوں کہ عقد ہی مقصود ہے، اگر مدعی غلام ہو تو ظاہر ہے اور ایسے ہی جب مدعی مولی ہو، کیوں کہ بدلِ کتابت اداء کرنے سے پہلے آزادی ثابت نہیں ہوگی، لہٰذا مقصود سبب کو ثابت کرنا ہوگا، اور خلع اعتاق علی مال اور صلح عن دم العبد کا بھی یہی حکم ہے جب مدعی عورت ہو یا غلام ہو یا قاتل ہو، کیوں کہ اثباتِ عقد مقصود ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے اور اگر دعویٰ دوسری طرف سے ہو تو ہماری بیان کردہ صورتوں میں وہ دعویٰ قرض کے درجے میں ہوگا، کیوں کہ صاحب حق کے اعتراف سے عفو، عتق اور طلاق کا ثبوت ہو جائے گا اور صرف قرض کا دعویٰ باقی رہے گا اور رہن کی صورت میں اگر راہن مدعی ہو تو شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ مرہون میں راہن کا حق نہیں ہوتا اس لیے شہادت دعوے سے عاری ہو جائے گی اور اگر مرتہن مدعی ہو تو وہ دعویٰ قرض کے درجے میں ہوگا، اور اجارہ کی صورت میں اگر یہ اختلاف اول مدت میں ہو تو وہ بیع کی نظیر ہے اور اگر مدت گذرنے کے بعد اختلاف ہو اور اجارہ پر دینے والا ہی مدعی ہو تو وہ دین کا دعویٰ ہے۔

اللغات:

﴿عبد﴾ غلام۔ ﴿إعتاق﴾ آزاد کرنا۔ ﴿دم﴾ خون، قتل۔ ﴿مراة﴾ عورت۔ ﴿عفو﴾ معاف کرنا۔ ﴿مضی﴾ گزر جانا۔

گواہوں کے اختلاف کی چند صورتیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اس سے پہلے والے مسئلے میں گواہوں کے اختلاف سے عدم قبولیتِ شہادت کا جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ صرف بیع وشراء کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ بہت سے مسائل میں وہ حکم جاری اور ساری ہوگا چنانچہ یہاں اس طرح کے چھے سات مسائل بیان کیے گئے ہیں:

(۱) ان میں سے پہلا عقدِ کتابت ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے غلام نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے مولی نے ایک ہزار یا پندرہ سو کے عوض اس سے عقد کتابت کیا ہے اور مولی نے اس عقد کا انکار کر دیا پھر غلام نے اپنے دعوے پر دو گواہ پیش کیے ان میں سے ایک نے ایک ہزار پر عقد کتابت کی شہادت دی اور دوسرے نے پندرہ سو پر تو بیع کی طرح یہاں بھی یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی کیوں کہ عقد کا اثبات ہی مقصود ہے اور بیع کی طرح عقدِ کتابت بھی بدلِ کتابت کے بدلنے سے بدل جاتا ہے، لہٰذا جب مدعی کے گواہوں نے الگ الگ بدل پر عقد کتابت کی شہادت دی تو یہ دو عقد ہو گئے اور چونکہ ان میں سے کسی بھی عقد پر شہادت مکمل نہیں ہے،

اس لیے کوئی بھی عقد مکمل نہیں ہوگا اور پھر گواہوں میں سے جس کی گواہی مدعی کے دعوے کے مطابق نہیں ہوگی وہ جھوٹا فاسق اور مردود الشہادۃ ہوگا اور دوسرا گواہ اکیلا رہ جائے گا اس لیے اس کی بھی گواہی مقبول نہیں ہوگی، اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جس وقت مولیٰ عقدِ کتابت کا مدعی ہو اور اس کا غلام منکر ہو اور مولیٰ کے گواہ الگ الگ بدلِ کتابت پر انعقادِ عقد کی شہادت دیں، کیوں کہ مولیٰ کا مقصود بھی عقدِ کتابت کا اثبات ہے بایں طور کہ اس عقد سے مولیٰ اپنے غلام کی آزادی کو ثابت کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے لیے بدلِ کتابت کا ثبوت ضروری ہے اور بدلِ کتابت کے لیے عقدِ کتابت کا ثبوت ضروری ہے، اس لیے درحقیقت عقدِ کتابت کا اثبات ہی مقصود ہوگا، لیکن بدلِ کتابت میں گواہوں کے اختلاف سے عقدِ کتابت کا ثبوت نہیں ہو پائے گا، اس لیے اس صورت میں بھی شہادت مقبول نہیں ہوگی۔

(۳) تیسرا مسئلہ خلع کا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے ایک ہزار یا پندرہ سو کے عوض اس سے خلع کیا ہے، لیکن شوہر اس کا منکر ہے اس پر عورت نے گواہ پیش کیے اور اس کے دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار پر خلع کی شہادت دی اور دوسرے نے پندرہ سو پر تو یہ شہادت بھی باطل ہوگی، کیوں کہ عورت کا مقصود خلع کا اثبات ہے لیکن بدلِ خلع کی مقدار میں گواہوں کے اختلاف سے عقدِ خلع مختلف ہوگیا اور دو عقد ہوگئے اور کسی بھی عقد پر نصاب شہادت تام نہیں ہے، اس لیے نہ تو خلع ثابت ہوگا اور نہ ہی شہادت مقبول ہوگی۔

(۴) چوتھا مسئلہ اعتاق علی مال کا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک غلام نے دعویٰ کیا کہ اس کے مولیٰ نے اتنا مال لے کر اسے آزاد کردیا ہے لیکن مولیٰ اس کا منکر ہے پھر اس کے غلام نے دو گواہ پیش کیے ان میں سے ایک نے ایک ہزار پر اعتاق کی شہادت دی اور دوسرے نے پندرہ سو پر تو اس صورت میں بھی ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ مالِ اعتاق کے مختلف ہونے کی وجہ سے خود اعتاق مختلف ہوگیا ہے اور غلام کا جو مقصد تھا وہ حاصل نہیں ہوسکا، اس لیے نہ تو اعتاق ثابت ہوگا اور نہ ہی شہادت مقبول ہوگی۔

(۵) پانچواں مسئلہ صلح عن دم العمد کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ قاتل نے صلح عن دم العمد کا دعویٰ کیا لیکن مقتول کے اولیاء نے اس کا انکار کردیا پھر قاتل نے اپنے دعوے پر دو گواہ پیش کیے جن میں سے ایک نے ایک ہزار کے عوض صلح کی شہادت دی اور دوسرے نے پندرہ سو کے عوض صلح کی شہادت دی تو اس صورت میں بھی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ صلح کے عوض میں گواہوں کے اختلاف سے عقدِ صلح بھی مختلف ہوگیا ہے اور قاتل کا مقصد ثابت نہیں ہوسکا اس لیے نہ تو عقد صلح ثابت ہوگا اور نہ ہی شہادت مقبول ہوگی، اس لیے کہ نصابِ شہادت ہی معدوم ہے، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ خلع، اعتاق علی مال اور صلح عن دم العمد کی صورتوں میں شہادت کا مقبول نہ ہونا اور ان عقود کا ثابت نہ ہونا اسی صورت میں ہے جب کہ مدعی خلع میں عورت ہو، اعتاق علی مال میں غلام مدعی ہو اور صلح عن العمد میں قاتل مدعی ہو اور اگر ان مسائل میں دعویٰ دوسری طرف سے ہو یعنی خلع میں شوہر مدعی ہو، اعتاق علی مال میں مولیٰ مدعی ہو اور صلح عن دم العمد میں مقتول کے اولیاء مدعی ہوں اور پھر مدعی اور مدعی علیہ میں عوض اور بدل کے متعلق اختلاف ہوجائے تو یہ دعویٰ دعوئ قرض کی طرح ہوجائے گا، کیوں کہ شوہر کے اعتراف اور دعوئ خلع سے طلاق ثابت ہوگئی ہے اسی طرح مولیٰ کے اعتراف اور دعوئ عتق سے عتق ثابت ہوگیا ہے اور اولیائے مقتول کے دعوئ صلح سے صلح ثابت ہوگئی ہے اور اب ان لوگوں کا دعویٰ صرف بدل سے متعلق ہے جو دین کے درجے میں ہے اور دین کے متعلق ماقبل میں یہ تفصیل آچکی ہے کہ اگر دعویٰ ایک ہزار یا پندرہ سو

کا ہو اور پھر ایک گواہ ایک ہزار کی شہادت دے اور دوسرا گواہ پندرہ سو کی، تو ایک ہزار میں چونکہ دونوں متفق ہیں، اس لیے ایک ہزار پر ان کی شہادت مقبول ہوگی اور اگر دو ہزار کا دعویٰ ہو تو اس میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے۔

(۶) چھٹا مسئلہ رہن کا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر راہن نے یہ دعویٰ کیا کہ فلاں شخص کے پاس میرا فلاں سامان اتنے روپئے کے عوض رہن ہے لیکن مرتہن اس کا منکر ہے پھر راہن نے اپنے دعوے پر دو گواہ پیش کیے ان میں سے ایک نے ایک ہزار کے عوض رہن کی شہادت دی اور دوسرے نے پندرہ سو کے عوض رہن کی شہادت دی تو یہ شہادت مقبول نہیں ہوگی کیوں کہ دین اداء کرنے سے پہلے شئ مرہون میں راہن کا کوئی حصہ اور حق نہیں ہوتا، اس لیے اس کا یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں ہوگا اور جب دعویٰ صحیح نہیں ہے تو اس پر پیش کی جانے والی شہادت دعوے سے عاری ہوگی اور دعوے سے عاری اور خالی شہادت مقبول نہیں ہوتی، اس لیے یہ شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی، اسکے برخلاف اگر مرتہن مدعی ہو اور پھر وہ دعویٰ کرے اور گواہ الگ الگ دین کی شہادت دیں تو مرتہن کی طرف سے یہ دعویٰ دین کے درجے میں ہوگا اور دین کی تفصیل وہی ہوگی جو ابھی بیان کی گئی ہے۔

(۷) ساتواں مسئلہ اجارہ کا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مستاجر اور اجیر کے مابین مقدار اجرت میں اختلاف ہو اور یہ اختلاف اولِ مدت میں اجارہ میں ہو اور پھر دو گواہ الگ الگ مقدار پر شہادت دیں تو یہ بیع کی نظیر ہوگا یعنی جس طرح بیع میں اختلاف کرنے کی وجہ سے گواہوں کی شہادت مقبول نہیں ہوتی اسی طرح مقدار اجرت میں اختلاف کرنے کی وجہ سے بھی ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی اور اگر مدتِ اجارہ گذرنے کے بعد اختلاف ہوا ہو اور خود آجر یعنی اجرت پر دینے والا ہی مدعی ہو تو یہ دین کی نظیر ہوگا اور دین کی صورت میں چونکہ الف اور پندرہ سو میں اختلاف ہونے کی صورت میں اقل مالین یعنی ایک ہزار کا فیصلہ کیا جاتا ہے اس لیے اس صورت میں بھی اقل مالین یعنی ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔

قَالَ فَأَمَّا النِّكَاحُ فَإِنَّهُ يَجُوزُ بِأَلْفٍ اسْتِحْسَانًا، وَقَالَا هٰذَا بَاطِلٌ فِي النِّكَاحِ أَيْضًا، ذُكِرَ فِي الْأَمَالِي قَوْلُ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ مَعَ قَوْلِ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَلَهُمَا أَنَّ هٰذَا اِخْتِلَافٌ فِي الْعَقْدِ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ السَّبَبُ فَأَشْبَهَ الْبَيْعَ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ الْمَالَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ وَالْأَصْلُ فِيْهِ الْحِلُّ وَالْاِزْدِوَاجُ وَالْمِلْكُ، وَلَا اخْتِلَافَ فِيْمَا هُوَ الْأَصْلُ فَيَثْبُتُ ثُمَّ إِذَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي التَّبَعِ يُقْضٰى بِالْأَقَلِّ لِاتِّفَاقِهِمَا عَلَيْهِ وَيَسْتَوِي دَعْوَى أَقَلِّ الْمَالَيْنِ أَوْ أَكْثَرِهِمَا فِي الصَّحِيْحِ، ثُمَّ قِيْلَ الْاِخْتِلَافُ فِيْمَا إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ هِيَ الْمُدَّعِيَةُ وَفِيْمَا إِذَا كَانَ الْمُدَّعِي هُوَ الزَّوْجُ إِجْمَاعٌ عَلٰى أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ لِأَنَّ مَقْصُوْدَهَا قَدْ يَكُوْنُ الْمَالُ وَمَقْصُوْدُهُ لَيْسَ إِلَّا الْعَقْدُ، وَقِيْلَ الْخِلَافُ فِي الْفَصْلَيْنِ، وَهٰذَا أَصَحُّ وَالْوَجْهُ مَا ذَكَرْنَاهُ.

ترجمہ: رہا نکاح تو وہ ایک ہزار کے عوض استحساناً جائز ہے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نکاح میں بھی مذکورہ شہادت باطل ہے، امالی میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ مذکور ہے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عقد

میں اختلاف ہے، کیوں کہ دونوں طرف سے سبب ہی مقصود ہے، لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہوگیا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں مال تابع ہوتا ہے اور اس میں حلت ازدواج اور ملکِ بضع اصل ہے اور اصل میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے وہ ثابت ہوجائے گا، پھر جب تابع میں اختلاف ہوا تو اقل مال کا فیصلہ کیا جائے گا، کیوں کہ اقل پر دونوں گواہ متفق ہیں اور اقل مالین اور اکثر مالین دونوں کا دعویٰ صحیح قول میں برابر ہے، پھر کہا گیا کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب عورت مدعیہ ہو اور اس صورت میں جب شوہر مدعی ہو اس بات پر اجماع ہے کہ شہادت مقبول نہیں ہوگی کیوں کہ عورت کا مقصود کبھی مال ہوتا ہے اور شوہر کا مقصود صرف عقد ہوتا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف ہے اور یہ قول اصح ہے اور اس کی دلیل وہی ہے جسے ہم بیان کرچکے ہیں۔

اللغاتُ:

﴿یقضٰی﴾ فیصلہ کیا جائے گا۔ ﴿یستوی﴾ برابر ہوگا۔

مہر کی مقدار میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ فلاں سے پندرہ سو کے عوض میرا نکاح ہوا ہے اور شوہر نے اس مقدار پر نکاح کا انکار کردیا، پھر عورت نے اس پر گواہ پیش کیے اور گواہوں میں سے ایک نے پندرہ سو پر نکاح کی شہادت دی اور دوسرے نے ایک ہزار پر تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ایک ہزار پر شہادت مقبول ہوگی اور استحساناً ایک ہزار کے عوض نکاح کو درست قرار دیا جائے گا، جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں نہ تو شہادت مقبول ہوگی اور نہ ہی نکاح درست مانا جائے گا، البتہ امالی میں امام ابویوسفؒ کا قول حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ مذکور ہے، یعنی امالی کی روایت اور صراحت کے مطابق امام ابویوسفؒ کے یہاں بھی استحساناً یہ نکاح جائز ہے، لیکن یہاں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس میں جائز نہیں ہے۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ میاں اور بیوی دونوں کا مقصود ومطلوب سبب یعنی عقدِ نکاح کو ثابت کرنا ہے، لیکن مقدارِ مہر میں گواہوں کے اختلاف سے عقد بھی مختلف ہوگیا، اس لیے اثباتِ عقد مشکل ہوگیا اور یہ بیع کے مشابہ ہوگیا اور اگر بیع میں مقدار ثمن پر گواہ مختلف ہوجائیں تو بیع درست نہیں ہوتی، لہٰذا یہاں بھی گواہوں کے مذکورہ اختلاف سے نکاح درست نہیں ہوگا، کیوں کہ ان کے اختلاف سے مہر بھی مختلف ہوگیا اور عقد بھی مختلف ہوگیا اور زوجین کا مقصود حاصل نہ ہوسکا، اس لیے نہ تو شہادت مقبول ہوگی اور نہ ہی نکاح صحیح ہوگا۔

ولأبي حنیفة رحمۃ اللہ علیہ: حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں گواہوں کا اختلاف مقدارِ مہر میں ہے نہ کہ نکاح میں اور مقدارِ مہر مال ہے اور مال نکاح میں تابع ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بدون مال اور بدون ذکر مہر بھی نکاح درست ہوجاتا ہے معلوم ہوا کہ نکاح میں مال تابع ہے اور ملکِ بضع کی حلت، زوجیت کا ثبوت اور شوہر کے لیے ملکِ بضع کی ملکیت کا ثبوت یہ چیزیں نکاح میں اصل ہیں اور چونکہ ان میں گواہوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے نکاح صحیح ہوگا اور رہا مسئلہ گواہوں کے اختلاف کا تو چونکہ یہ اختلاف تابع یعنی مال میں ہے اس لیے اسے کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی اور ایک ہزار روپیہ پر فیصلہ کرکے اسی کو مہر قرار دیا جائے گا، کیوں کہ اس مقدار پر دونوں گواہ متفق ہیں۔

ویستوي دعوی الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عورت نے خواہ کم مال پر نکاح کا دعویٰ کیا ہو جیسے صورت مسئلہ میں ایک ہزار یا زیادہ پر دعویٰ کیا ہو جیسے پندرہ سو بہر دو صورت اختلاف شہود کی صورت میں اقل مالین یعنی کم مقدار ہی پر فیصلہ ہوگا کیوں کہ اس مقدار پر دونوں کا اتفاق ہے جب کہ زیادہ والی مقدار پر ایک گواہ منفرد اور تنہا ہے۔

قیل هذا الخ: فرماتے ہیں کہ امام اعظم اور حضرات صاحبین عِیۡۡاللہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب عورت نے نکاح کا دعویٰ کیا ہو، لیکن اگر مرد نے نکاح کا دعویٰ کیا ہو اور پھر مقدار مہر میں گواہوں کا اختلاف ہو جائے تو ان کی شہادت کسی کے یہاں بھی مقبول نہیں ہوگی، اس لیے کہ عورت تو کبھی مال کے لالچ میں بھی نکاح کا دعویٰ ٹھونک دیتی ہے، اور اس کا مقصود مال ہو سکتا ہے لیکن شوہر کا مقصود صرف اور صرف نکاح ہوتا ہے اور گواہوں کے اختلاف سے چونکہ ان کا مقصود حاصل نہیں ہوگا اس لیے نہ تو ان کی شہادت مقبول ہوگی اور نہ ہی یہ نکاح درست ہوگا۔

وقیل الخ: اس کے برخلاف دیگر بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین عِیۡۡاللہ کا یہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے خواہ عورت مدعی ہو یا شوہر اور یہی قول زیادہ صحیح ہے اور اس کی دلیل وہی ہے جو صورتِ مسئلہ کے تحت بیان کی گئی ہے۔ **فقط واللہ اعلم وعلم اتم**

فَصْلٌ فِي الشَّهَادَةِ عَلَى الْإِرْثِ

یہ فصل میراث پر گواہی کے احکام کے بیان میں ہے

اس سے پہلے شہادت سے متعلق ان احکام کا بیان تھا جو زندہ لوگوں سے متعلق ہیں اور اب یہاں مُردوں سے متعلق احکام شہادت کو بیان کیا جائے گا اور چونکہ دنیا میں حیات موت پر مقدم ہے، اس لیے حیات سے متعلق احکام کو بھی احکام میت سے پہلے بیان کیا گیا ہے۔ (بنایہ: ۸/۲۱۷)

قَالَ وَمَنْ أَقَامَ بَيِّنَةً عَلَى دَارٍ أَنَّهَا كَانَتْ لِأَبِيْهِ أَعَارَهَا أَوْ أَوْدَعَهَا الَّذِيْ هِيَ فِيْ يَدِهٖ فَإِنَّهٗ يَأْخُذُهَا وَلَا يُكَلَّفُ الْبَيِّنَةَ أَنَّهٗ مَاتَ وَتَرَكَهَا مِيْرَاثًا لَهٗ، وَأَصْلُهٗ أَنَّهٗ مَتٰى ثَبَتَ الْمِلْكُ لِلْمُوْرِثِ لَايُقْضٰى بِهٖ لِلْوَارِثِ حَتّٰى يَشْهَدَ الشُّهُوْدُ أَنَّهٗ مَاتَ وَتَرَكَهَا مِيْرَاثًا لَهٗ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ، خِلَافًا لِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ، هُوَ يَقُوْلُ اِنَّ مِلْكَ الْوَارِثِ مِلْكُ الْمُوْرِثِ فَصَارَتِ الشَّهَادَةُ بِالْمِلْكِ لِلْمُوْرِثِ شَهَادَةً بِهٖ لِلْوَارِثِ، وَهُمَا يَقُوْلَانِ اِنَّ مِلْكَ الْوَارِثِ مُتَجَدِّدٌ فِيْ حَقِّ الْعَيْنِ حَتّٰى يَجِبَ عَلَيْهِ الْإِسْتِبْرَاءُ فِي الْجَارِيَةِ الْمَوْرُوْثَةِ وَيَحِلُّ لِلْوَارِثِ الْغَنِيِّ مَا كَانَ صَدَقَةً عَلَى الْمُوْرِثِ الْفَقِيْرِ فَلَا بُدَّ مِنَ النَّقْلِ اِذَا أَنَّهٗ يُكْتَفٰى بِالشَّهَادَةِ عَلٰى قِيَامِ مِلْكِ الْمُوْرِثِ وَقْتَ الْمَوْتِ لِثُبُوْتِ الْإِنْتِقَالِ ضَرُوْرَةً، وَكَذَا عَلٰى قِيَامِ يَدِهٖ عَلٰى مَا نَذْكُرُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَقَدْ وُجِدَتِ الشَّهَادَةُ عَلَى الْيَدِ فِيْ مَسْأَلَةِ الْكِتَابِ، لِأَنَّ يَدَ الْمُسْتَعِيْرِ وَالْمُوْدَعِ وَالْمُسْتَاجِرِ قَائِمَةٌ مَقَامَ يَدِهٖ فَأَغْنٰى ذٰلِكَ عَنِ الْجَرِّ وَالنَّقْلِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی مکان پر یہ بینہ پیش کیا کہ یہ مکان اس کے باپ کا تھا اور اس کے باپ نے قابض کو عاریت یا ودیعت پر دیا تھا تو مدعی اسے لے لے گا اور اسے اس بات پر بینہ پیش کرنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا کہ اس کا باپ مر گیا ہے اور یہ مکان اس کے لیے میراث چھوڑ گیا ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں جب مورث کے لیے ملک ثابت ہوگئی تو وارث کے لیے اس کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ گواہ اس بات کی شہادت دیں کہ مورث مر گیا ہے اور اس نے وارث کے لیے فلاں چیز چھوڑی ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وارث کی ملک ہی مورث کی

ملک تھی لہٰذا مورث کے لیے ملکیت کی گواہی دینا وارث کے لیے ملک کی گواہی ہوگی۔

حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ مال عین کے حق میں وارث کی ملک جدید ہوتی ہے، یہاں تک کہ وراثت میں ملی ہوئی باندی کے حق میں وارث پر استبراء کرنا واجب ہے اور فقیر مورث پر جو چیز صدقہ ہو مالدار وارث کے لیے اسے لینا حلال ہے، اس لیے ملکیت کا منتقل ہونا ضروری ہے لیکن مورث کی موت کے وقت اس کی ملکیت موجود ہونے پر اکتفا کرلیا جائے گا، کیوں کہ ضرورۃً انتقالِ ملک ثابت ہے اور ایسے ہی اس کے قبضے کے قیام پر بھی جیسا کہ ہم ان شاء اللہ اسے بیان کریں گے، اور مسئلۂ کتاب میں قبضۂ مورث پر گواہی پائی گئی ہے، کیوں کہ مستعیر مودَع اور مستاجر کا قبضہ مورث کے قبضے کے قائم مقام ہے لہٰذا اس قبضے نے نقل وحمل (کی شہادت) سے مستغنی کردیا۔

اللغاتُ:

﴿أعارها﴾ اس کو عاریت پر دیا۔ ﴿أودعها﴾ اس کو امانتاً دیا۔ ﴿استبراء﴾ ایک حیض تک رُک کر غیر حاملہ ہونے کو معلوم کرنا۔ ﴿مستعیر﴾ ادھار لینے والا۔ ﴿مستأجر﴾ کرائے پر لینے والا۔ ﴿جرّ﴾ گھسیٹنا، مراد: منتقل کرنا۔

گواہی اور میراث:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قاضی کے یہاں اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ فلاں شخص جس مکان پر قابض ہے وہ مکان میرے باپ کا ہے اور میرے باپ نے اس کو کرائے پر دیا تھا یا اس کے پاس ودیعت رکھا تھا تو محض اس بینہ کی وجہ سے قاضی مدعی کے حق میں اس مکان کا فیصلہ کردے گا اور مدعی سے اس کے باپ کی موت اور اپنے لیے اس مکان کی وراثت پر بینہ نہیں طلب کرے گا، یہ حکم حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں متفق علیہ ہے، البتہ یہاں جو ضابطہ بیان کیا گیا ہے وہ مختلف فیہ ہے، چنانچہ حضرات طرفینؒ کے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ اگر مورث کے لیے کسی چیز کی ملکیت ثابت ہوتی ہے تو وارث کے لیے اس وقت تک اس کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک کہ گواہ اس بات کی شہادت نہ دے دیں کہ مورث مرچکا ہے اور اس نے فلاں چیز اپنے وارث کے لیے میراث میں چھوڑی ہے، اس کے برخلاف حضرت امام ابویوسفؒ کے یہاں ضابطہ یہ ہے کہ صرف مورث کی ملکیت کا ثبوت وارث کے مستحقِ میراث ہونے کے لیے کافی وافی ہے اور اسے مزید کوئی بینہ وغیرہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ صورت مسئلہ میں اسی کے مطابق فیصلہ کیا گیا ہے، کیوں کہ مورث کی ملکیت اس کے مرنے کے بعد وارث ہی کی ملکیت ہے، لہٰذا جس شہادت سے مورث کی ملکیت ثابت ہوئی ہے اسی شہادت سے وارث کی ملکیت بھی ثابت ہوگی اور صورت مسئلہ میں چونکہ مدعی کے بینہ سے مورث کے لیے مکان کی ملکیت ثابت ہوئی ہے لہٰذا اسی بینہ سے وارث کے لیے بھی مکان کی ملکیت ثابت ہوگی، اس لیے متن میں بیان کردہ مسئلہ حضرت امام ابویوسفؒ کے ضابطہ کے مطابق ہے، لیکن یہ مسئلہ حضرات طرفینؒ کے بیان کردہ ضابطہ سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیوں کہ ان حضرات نے مورث کے لیے ملکیت ثابت کرنے والے بینہ کو صرف مورث تک محدود رکھا ہے اور وارث پر اپنی ملکیت ثابت کرنے کے لیے مزید ایک بینہ پیش کرنا ضروری قرار دیا ہے، یعنی وارث اس بات پر بھی بینہ پیش کرے کہ میرے والد کا انتقال ہوگیا ہے اور اس نے فلاں چیز میرے لیے بطور میراث چھوڑی ہے حالانکہ صورت مسئلہ میں صرف ایک ہی بینہ سے وارث کو میراث دینے کا فیصلہ کیا گیا ہے اور ولا یکلف البینة سے اسے دوسرا بینہ پیش کرنے کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے اس لیے اس

حوالے سے متن کا مسئلہ حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے بیان کردہ ضابطہ کے مطابق نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ نے **إلا أنه يكتفى الخ:** کے ذریعہ اسی مطابقت کو ثابت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متن کا مسئلہ حضرات طرفینؒ کے بھی بیان کردہ ضابطے کے مطابق ہے بایں طور کہ جب مورث کے انتقال کے وقت اس بات پر شہادت دی گئی کہ فلاں مکان اسی کی ملکیت میں ہے تو اس مکان میں مورث کی ملکیت ثابت ہوگئی، اور چونکہ مورث کی موت کے بعد غیر اختیاری اور آٹو میٹک طور پر وہ ملکیت اس کے وارث کی طرف منتقل ہوگئی تو اب جس شہادت اور بینہ سے مذکورہ مکان میں مورث کی ملکیت ثابت ہوئی ہے اسی کے ذریعے وارث کی ملکیت بھی ثابت ہوجائے گی اور ملکیتِ وارث کو ثابت کرنے کے لیے الگ سے بینہ اور شہادت کی ضرورت نہیں ہوگی، ایسے ہی اگر مورث کی موت کے وقت کسی چیز پر اس کا قبضہ ثابت ہوجائے تو اس قبضہ سے مذکورہ چیز پر مورث کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس کے مرتے ہی وہ ملکیت وارث کی طرف منتقل ہوجائے گی اور وارث کو اپنی ملکیت ثابت کرنے کے لیے بینہ پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہوگی اور چونکہ متن میں جن صورتوں کو بیان کیا گیا ہے ان سب میں مورث کے قبضہ پر شہادت موجود ہے اس طور پر کہ عاریت پر لینے والے کا قبضہ نیز مودَع اور مستاجر کا قبضہ مورث کے قبضے کے قائم مقام ہے اور چونکہ بینہ سے یہ قبضہ ثابت ہوا ہے اس لیے اس قبضہ سے مورث کی ملکیت بھی ثابت ہوگی اور اس کی موت کے بعد اسی سابقہ بینہ سے وہ ملکیت وارث کی طرف منتقل ہوجائے گی اور اس کے لیے مزید کسی شہادت یا بینہ کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

رہا یہ سوال کہ پھر حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے بیان کردہ ضابطے کا کیا ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضابطہ صورتِ مسئلہ کے علاوہ دوسری جگہوں پر جاری ہوگا اور ملک عین میں وارث کی ملکیت کو جدید اور نیا سمجھا جائے گا، چنانچہ اگر وہ کسی باندی کا وارث بنے گا تو اس پر استبراء واجب ہوگا اسی طرح اگر موت کے وقت مورث فقیر ہو اور اسے صدقہ میں کوئی چیز ملی ہو تو مالدار وارث کے لیے وہ چیز حلال ہوگی حالانکہ اگر وارث کی ملکیت نئی نہ ہوتی تو نہ تو اس پر باندی میں استبراء واجب ہوتا اور نہ ہی اس کے لیے صدقہ حلال ہوتا، الحاصل صورتِ مسئلہ کے علاوہ دیگر مقامات پر اس ضابطے کا نفاذ اور اجراء ہوگا۔

وَإِنْ شَهِدُوْا أَنَّهَا كَانَتْ فِيْ يَدِ فُلَانٍ مَاتَ وَهِيَ فِيْ يَدِهِ جَازَتِ الشَّهَادَةُ لِأَنَّ الْأَيْدِيْ عِنْدَ الْمَوْتِ تَنْقَلِبُ يَدُ مِلْكٍ بِوَاسِطَةِ الضَّمَانِ، وَالْأَمَانَةُ تَصِيْرُ مَضْمُوْنَةً بِالتَّجْهِيْلِ فَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عَلٰى قِيَامِ مِلْكِهٖ وَقْتَ الْمَوْتِ.

ترجمه: اور اگر چند لوگوں نے یہ شہادت دی کہ یہ مکان فلاں کے قبضہ میں تھا اور جس وقت وہ مرا ہے اس وقت بھی اسی کے قبضے میں تھا تو شہادت جائز ہے، کیوں کہ موت کے وقت کا قبضہ ضمان کے واسطے سے قبضۂ ملکیت میں تبدیل ہوجاتا ہے اور مجہول چھوڑنے سے امانت مضمون ہوجاتی ہے، لہٰذا یہ مورث کی موت کے وقت اس کی ملکیت کے موجود ہونے پر گواہی دینے کی طرح ہوگیا۔

اللغات:

﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿تنقلب﴾ بدل جاتے ہیں، پھر جاتے ہیں۔ ﴿تصیر﴾ ہوجاتا ہے۔ ﴿تجھیل﴾ مجہول بنادینے سے۔

گواہی اور میراث:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چند لوگوں نے یہ شہادت دی کہ مدعی جس مکان کا دعویٰ کر رہا ہے اس مکان پر اس کے باپ کا

قبضہ تھا، اور جس وقت اس کے باپ کی موت ہوئی ہے اس وقت بھی اس کا باپ ہی اس مکان پر قابض تھا تو یہ شہادت مقبول ہوگی اور مدعی کے لیے اس مکان کا فیصلہ کردیا جائے گا خواہ اس کا باپ مالکانہ طور پر اس مکان پر قابض رہا ہو یا غاصبانہ طور پر اس کا قبضہ ہو یا بطور امانت، بہر صورت مدعی کے لیے اس مکان کا فیصلہ کردیا جائے گا، چنانچہ اگر مالکانہ طور پر مورث اس پر قابض ہو تب تو ظاہر ہے کہ اس کا وارث اس مکان کا مالک ہوجائے گا اور اگر غاصبانہ طور پر مورث اس مکان پر قابض رہا ہو تو اس صورت میں بھی وارث اس کا مالک ہوجائے گا کیوں کہ غصب کی وجہ سے وہ چیز اس مورث پر مضمون ہوگئی اور ضمان واجب ہونے سے مورث اس کا مالک ہوگیا اور جس طرح مورث کی دوسری املاک مرنے سے وارث کی طرف منتقل ہوجاتی ہیں اسی طرح اس کی یہ ملکیت بھی موت سے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

اسی طرح اگر مورث مذکورہ مکان پر بطور امانت قابض ہو لیکن اس نے یہ نہ بیان کیا ہو کہ یہ امانت فلاں کی ہے اور یوں ہی اسے مجہول چھوڑ کر مرگیا ہو تو ظاہر ہے کہ آخرت میں وہ اس کا ضامن ہوگا اور وہ امانت مضمون ہوجائے گی اور جب مضمون ہوگی تو مملوک بھی ہوگی اور ایسا ہوجائے گا جیسے گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مورث بوقتِ موت اس مکان کا مالک تھا اور چونکہ ملکیت کی گواہی سے وارث اس مکان کا مالک ہوجاتا ہے، لہٰذا قبضہ کی شہادت سے بھی وارث کے لیے اس میں ملکیت ثابت ہوجائے گی۔

وَإِنْ قَالُوْا لِرَجُلٍ حَيٍّ نَشْهَدُ أَنَّهَا كَانَتْ فِيْ يَدِ الْمُدَّعِيْ مُنْذُ أَشْهُرٍ لَمْ تُقْبَلْ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ أَنَّهَا تُقْبَلُ، لِأَنَّ الْيَدَ مَقْصُوْدَةٌ كَالْمِلْكِ، وَلَوْ شَهِدُوْا أَنَّهَا كَانَتْ مِلْكُهُ تُقْبَلُ فَكَذَا هٰذَا، وَصَارَ كَمَا إِذَا شَهِدُوْا بِالْأَخْذِ مِنَ الْمُدَّعِيْ، وَجْهُ الظَّاهِرِ وَهُوَ قَوْلُهُمَا أَنَّ الشَّهَادَةَ قَامَتْ بِمَجْهُوْلٍ، لِأَنَّ الْيَدَ مُنْقَضِيَةٌ وَهِيَ مُتَنَوِّعَةٌ إِلَى مِلْكٍ وَأَمَانَةٍ وَضَمَانٍ فَتَعَذَّرَ الْقَضَاءُ بِإِعَادَةِ الْمَجْهُوْلِ، بِخِلَافِ الْمِلْكِ، لِأَنَّهُ مَعْلُوْمٌ غَيْرُ مُخْتَلِفٍ، وَبِخِلَافِ الْأَخْذِ، لِأَنَّهُ مَعْلُوْمٌ وَحُكْمُهُ مَعْلُوْمٌ وَهُوَ وُجُوْبُ الرَّدِّ، وَلِأَنَّ يَدَ ذِي الْيَدِ مُعَايَنٌ وَيَدُ الْمُدَّعِيْ مَشْهُوْدٌ بِهِ وَلَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ.

ترجمہ: اور اگر گواہوں نے کسی زندہ شخص کے متعلق یہ کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ مکان چند ماہ سے مدعی کے قبضہ میں تھا تو یہ شہادت مقبول نہیں ہے، حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ مقبول ہوگی، کیوں کہ ملک کی طرح قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے اور اگر یہ گواہی دیتے کہ یہ مکان مدعی کی ملکیت میں تھا تو گواہی قبول کرلی جاتی لہٰذا یہ گواہی بھی مقبول ہوگی اور یہ ایسا ہوگیا جیسے انہوں نے مدعی سے لے لینے کی شہادت دی۔

ظاہر الروایہ کی دلیل (جو حضرات طرفین کا قول ہے) یہ ہے کہ شہادت مجہول قبضہ پر قائم ہوئی ہے کیوں کہ قبضہ ختم ہوچکا ہے جب کہ قبضہ ملک، امانت اور ضمان کی طرف منقسم ہوتا ہے لہٰذا مجہول قبضہ کے اعادے کا حکم دینا متعذر ہے، برخلاف ملک کے، کیوں کہ ملکیت معلوم ہوتی ہے اور مختلف نہیں ہوتی اور برخلاف لے لینے کے کیوں کہ وہ بھی معلوم ہے اور اس کا حکم بھی معلوم ہے اور وہ واپسی کا واجب ہونا ہے اور اس لیے کہ قابض کا قبضہ تو مشاہد ہے اور مدعی کے قبضہ کی شہادت دی گئی ہے حالانکہ خبر مشاہدہ کی طرح نہیں ہوتی۔

اللغات:

﴿حیّ﴾ زندہ۔ ﴿نشهد﴾ ہم گواہی دیتے ہیں۔ ﴿يد﴾ قبضہ۔ ﴿أشهر﴾ واحد شہر؛ کئی مہینے۔ ﴿منقضية﴾ ختم ہونے والا ہے۔ ﴿تعذّر﴾ مشکل ہوا، ناممکن ہوا۔ ﴿معاين﴾ قابل مشاہدہ، نظر آتا ہے۔

مقبوض ہونے کی گواہی سے ملک کا فیصلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مکان کسی زندہ شخص کے قبضہ میں ہو اور کوئی اس مکان کا دعویٰ کرے کہ یہ مکان میرا ہے اور پھر اس کے دعوے پر چند لوگ یہ شہادت دیں کہ یہ مکان چند مہینوں سے مدعی کے قبضہ میں تھا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں وہ مکان مدعی کو نہیں دلوایا جائے گا اور یہی ظاہر الروایہ بھی ہے جب کہ حضرت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ صورت مسئلہ میں مدعی کے گواہوں کی گواہی مقبول ہوگی اور قاضی اس شہادت کی بناء پر مدعی کے لیے مذکورہ مکان کا فیصلہ کردے گا، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملک کی طرح قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے اور اگر گواہ ملک کے متعلق گواہی دیں اور یہ کہیں کہ مدعی ہی فلاں مکان کا مالک ہے تو ان کی گواہی مقبول ہوگی اور قاضی مدعی کے لیے مکان کا فیصلہ کردے گا اسی طرح جب گواہوں نے مدعی کے قبضہ کی گواہی دی تو وہ گواہی بھی مقبول ہوگی اور مدعی ہی کے لیے مذکورہ مکان کا فیصلہ کیا جائے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے گواہی پر گواہی دیں کہ فلاں شخص جس مکان پر قابض ہے وہ درحقیقت مدعی کا ہے لیکن قابض نے اسے مدعی سے لے لیا ہے تو اس صورت میں بھی ان کی شہادت مقبول ہوگی اور قابض سے لے کر وہ مکان مدعی کو دلوایا جائے گا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب گواہوں نے مدعی کے قبضہ کی گواہی دی تو ان کی یہ گواہی بھی مقبول ہوگی اور مدعی کے لیے اس مکان کا فیصلہ کیا جائے گا۔

وجه الظاهر الخ: فرماتے ہیں کہ حضرات طرفین رحمہما اللہ اور ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ فی الحال تو اس مکان پر مدعی علیہ قابض ہے نہ کہ مدعی اور گواہوں نے ماضی میں مدعی کے لیے جس قبضہ پر شہادت دی ہے وہ شہادت قبضۂ مجہول پر ہے، کیوں کہ قبضہ تین طرح کا ہوتا ہے (۱) قبضۂ ملک (۲) قبضۂ غصب (۳) قبضۂ امانت اور جب فی الحال مدعی اس مکان پر قابض نہیں ہے تو ماضی میں اس کے قبضہ پر جو شہادت دی گئی ہے وہ مجہول قبضہ پر شہادت ہے اور شئ مجہول کے متعلق قاضی کا فیصلہ کرنا دشوار ہے، اس لیے جہالت کے ساتھ شئ مجہول یعنی مذکورہ مکان کو مدعی علیہ کے پاس سے لے کر مدعی کی طرف واپس نہیں کیا جائے گا، اور اس سلسلے میں مدعی اور اس کے گواہوں کی بات نہیں مانی جائے گی۔

بخلاف الملك الخ: اس کے برخلاف اگر گواہ مدعی کے مالک مکان ہونے کی شہادت دیں تو اس صورت میں ان کی شہادت مقبول ہوگی، کیوں کہ ملک معلوم ہوتی ہے اور ایک ہی طرح کی ملک ہوتی ہے یعنی اس میں غصب، امانت اور ملکیت کے احتمالات نہیں ہوتے بلکہ ملک متعین ہوتی ہے خواہ وہ کسی بھی طرح کی ہو، اس لیے ملک کے متعلق جو شہادت ہوگی وہ معلوم چیز کی شہادت ہوگی اور معلوم چیز کے متعلق قضائے قاضی آسان اور ممکن ہے۔

وبخلاف الأخذ الخ: اسی طرح اگر یہ شہادت دی گئی کہ مکان درحقیقت مدعی کا تھا، لیکن مدعی علیہ نے اس سے غصب کرکے لے لیا تھا تو اس صورت میں بھی یہ گواہی مقبول ہوگی، کیوں کہ قابض کا اخذ بھی معلوم ہے اور سببِ اخذ یعنی غصب کے ذریعے لینا بھی معلوم ہے اور اُس کا حکم بھی معلوم ہے یعنی اسے مدعی اور مغصوب منہ کی طرف واپس کرنا، اس لیے اس صورت میں بھی قاضی وہ

مکان قابض اور مدعی علیہ سے لے کر مدعی کے حوالے کردے گا۔

الحاصل ملک اور اخذ کی گواہی دینے والی صورتوں میں چونکہ معلوم چیز کے متعلق گواہی دی جارہی ہے، اس لیے ان صورتوں میں تو گواہی مقبول ہوگی اور مدعی کے لیے مذکورہ مکان کا فیصلہ کیا جائے گا، لیکن صورت مسئلہ میں چونکہ ایک مجہول اور غیر معلوم چیز پر شہادت دی گئی ہے اس لیے مقبول نہیں ہوگی اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا صورتِ مسئلہ کو مذکورہ دونوں صورتوں پر (ملک اور اخذ پر) قیاس کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

ولأن يد الخ: صورتِ مسئلہ میں مدعی کی شہادت مقبول نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ قابض اور مدعی علیہ فی الحال اس مکان پر قابض ہے اور اس کا قبضہ معلوم ومشاہد ہے جب کہ مدعی فی الحال قابض نہیں ہے اور اس کا قبضہ مشاہد نہیں ہے بلکہ خبر اور شہادت سے ثابت کیا گیا ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ لیس الخبر کالمعاینة یعنی جو چیز دیکھ لی گئی ہو اور جس کا مشاہدہ کرلیا گیا ہو وہ بتائی ہوئی سے زیادہ واضح ہوتی ہے اور بتائی ہوئی چیز اس سے ٹکر نہیں لے سکتی اس کو فارسی میں یوں کہا گیا ہے ''شنیدہ کے بود مانند دیدہ'' اس لیے اس حوالے سے بھی مدعی کے لیے اس مکان کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا اور مدعی علیہ بدستور اس پر قابض رہے گا۔

وَإِنْ أَقَرَّ بِذٰلِكَ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ دُفِعَتْ إِلَى الْمُدَّعِيْ لِأَنَّ الْجَهَالَةَ فِي الْمُقَرِّ بِهٖ وَلَا تَمْنَعُ صِحَّةَ الْإِقْرَارِ، وَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ أَنَّهٗ أَقَرَّ أَنَّهَا كَانَتْ فِيْ يَدِ الْمُدَّعِيْ دُفِعَتْ إِلَيْهِ، لِأَنَّ الْمَشْهُوْدَ بِهٖ هٰهُنَا الْإِقْرَارُ وَهُوَ مَعْلُوْمٌ.

ترجمہ: اور اگر مدعی علیہ نے اس کا اقرار کرلیا تو وہ مکان مدعی کو دے دیا جائے گا، کیوں کہ مُقَر بہ کی جہالت صحت اقرار سے مانع نہیں ہے، اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا تو بھی مدعی کو وہ مکان دے دیا جائے گا، کیوں کہ یہاں مشہود بہ اقرار ہے اور وہ معلوم ہے۔

اللغات:

﴿أقرّ﴾ اقرار کیا۔ ﴿دفعت﴾ سپرد کردیا جائے گا۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔

مدعیٰ علیہ کا مدعی کی تصدیق کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ نے بھی مدعی کے دعوے اور اس کے بینہ کی موافقت میں اقرار کردیا اور یہ کہا کہ ہاں یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو اس صورت میں قاضی مدعی کے لیے اس مکان کا فیصلہ کردے گا، کیوں کہ یہ فیصلہ اقرار کی بنیاد پر ہوگا نہ کہ شہادت کی بنیاد پر اور اقرار میں اگرچہ مقر بہ مجہول ہو جیسا کہ یہاں ہے اور قبضہ کی نوعیت معلوم نہیں ہے تاہم یہ جہالت صحتِ اقرار سے مانع نہیں ہے، اس لیے اس اقرار کی وجہ سے مدعی کے لیے مذکورہ مکان کا فیصلہ کردیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعی علیہ نے ہمارے سامنے یہ اقرار کیا ہے کہ وہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا تو بھی قاضی مدعی کو وہ مکان دلوائے گا، کیوں کہ یہاں بھی مشہود بہ اقرار ہے اور اقرار معلوم ہے (اگرچہ اس کی نوع مجہول ہے) اس لیے اس معلوم چیز پر قابض کے لیے فیصلہ کرنا بھی آسان ہے، لہٰذا قاضی مدعی کے لیے مذکورہ مکان کا فیصلہ کردے گا۔

بَابُ الشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ

یہ باب گواہی پر گواہی دینے کے بیان میں ہے

شہادت اصل ہے اور شہادت علی الشہادۃ اس کی فرع ہے اور چونکہ اصل فرع سے مقدم ہوتی ہے اس لیے اصل یعنی شہادت اور اس کے متعلقات کے بیان سے فارغ ہوکر اب فرع یعنی شہادت علی الشہادت کو بیان کر رہے ہیں۔

شہادت علی الشہادۃ کا طریقہ یہ ہے کہ اصل گواہ جنھوں نے معاملہ کو دیکھا یا سنا ہو وہ اس معاملے میں دوسرے کو اپنا نائب بنا کر گواہی کے لیے مجلسِ قاضی میں بھیج دیں۔ (عنایہ، وبنایہ)

قَالَ الشَّهَادَةُ عَلَى الشَّهَادَةِ جَائِزَةٌ فِيْ كُلِّ حَقٍّ لَا يَسْقُطُ بِالشُّبْهَةِ، وَهٰذَا اِسْتِحْسَانٌ لِشِدَّةِ الْحَاجَةِ اِلَيْهَا، اِذْ شَاهِدُ الْاَصْلِ قَدْ يَعْجِزُ عَنْ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ لِبَعْضِ الْعَوَارِضِ فَلَوْ لَمْ يَجُزِ الشَّهَادَةُ عَلَى الشَّهَادَةِ أَدّٰى اِلٰى اِتْوَاءِ الْحُقُوْقِ، وَلِهٰذَا جَوَّزْنَا الشَّهَادَةَ عَلَى الشَّهَادَةِ وَاِنْ كَثُرَتْ اِلَّا أَنَّ فِيْهَا شُبْهَةً مِنْ حَيْثُ الْبَدَلِيَّةِ أَوْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ فِيْهَا زِيَادَةَ احْتِمَالٍ وَقَدْ أَمْكَنَ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ بِجِنْسِ الشُّهُوْدِ فَلَا تُقْبَلُ فِيْمَا يَنْدَرِئُ بِالشُّبْهَاتِ كَالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ گواہی پر گواہی دینا ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہہ سے ساقط نہ ہوتا ہو اور یہ استحسان ہے کیوں کہ اس کی ضرورت زیادہ ہے اس لیے کہ اصلی شاہد کچھ عوارض کی وجہ سے کبھی ادائے شہادت سے بے بس ہوتا ہے لہٰذا اگر شہادت علی الشہادۃ کو جائز نہ قرار دیا گیا تو حقوق ضائع کرنا لازم آئے گا اسی لیے ہم نے شہادت علی الشہادۃ کو جائز قرار دیا ہے اگر چہ شہود فرع زیادہ ہوں، لیکن اس میں بدلیت کے اعتبار سے یا اس اعتبار سے کہ اس میں احتمال زیادہ ہے ایک گونہ شبہہ ہے اور جنسِ شہود کے ذریعہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، مگر ان چیزوں میں جو شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں (جیسے حدود اور قصاص) شہادت علی الشہادۃ جائز نہیں ہے۔

اللغات:

﴿لایسقط﴾ ساقط نہیں ہوگا۔ ﴿إتواء﴾ خرابی، بربادی۔ ﴿جوّزنا﴾ ہم نے جائز قرار دیا ہے۔ ﴿یندرئ﴾ زائل ہو جاتے ہیں، دور ہو جاتے ہیں۔

گواہی پر گواہی کی شرعی حیثیت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ لوگوں کے حقوق کو ضیاع سے بچانے اور انہیں باقی رکھنے کے لیے شریعت نے استحسانا شہادت علی الشہادۃ کو درست اور جائز قرار دیا ہے، لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ جو حقوق شبہات سے ساقط نہ ہوتے ہوں انہی میں شہادت علی الشہادۃ جائز ہے اور اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ اس کی ضرورت بہت زیادہ ہے، کیوں کہ کبھی کبھی چند عواض اور اعذار کی وجہ سے اصل گواہ کسی معاملے کی گواہی دینے کے لیے قاضی کی مجلس میں نہیں حاضر ہو پاتے اور وہ اپنے نائب کے ذریعہ شہادت دلوادیتے ہیں اب ظاہر ہے کہ ایسا کرنے میں اصحاب حقوق کے حقوق کی حفاظت ہے اس لیے یہ درست ہے اور اگر شہادت علی الشہادۃ کا دروازہ بند کر دیا جائے اور اسے جائز نہ مانا جائے تو اس صورت میں لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے اور انہیں حرج لاحق ہوگا جب کہ شریعت میں حرج کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اس لیے مذکورہ حالات اور واقعات کو سامنے رکھ کر شہادت علی الشہادۃ کو جائز قرار دیا گیا ہے خواہ شہود فرع کثیر ہوں یا قلیل ہوں۔

شہود فرع کے کثیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اصلی گواہ دو ہوں اور وہ دو لوگوں کو اپنا نائب مقرر کر دیں اور پھر وہ دونوں اپنا نائب مقرر کریں اور وہ دونوں بھی اپنا نائب مقرر کریں اور اس طرح سلسلہ چلتا رہے تو اس صورت میں بھی شہادت علی الشہادۃ درست اور جائز ہے اور اس کی ضرورت متحقق ہے، لیکن شہود فرع چونکہ اصلی گواہوں کے نائب ہوتے ہیں اور اگر چہ کذب کا احتمال اصلی گواہوں میں بھی رہتا ہے لیکن فروع اور نائب میں یہ احتمال زیادہ رہتا ہے، اس لیے ان حوالوں سے ان کی شہادت میں ایک طرح کا شبہ رہتا ہے لہٰذا ان امور میں شہادت علی الشہادت مقبول نہیں ہوگی جو شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسے حدود اور قصاص، اسی لیے امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے متن میں **في كل حق لا يسقط بالشبهة** کی قید لگادی ہے، اور ان امور میں عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ جنسِ شہود یعنی اصلی گواہوں کے ذریعہ شبہ سے احتراز اور بچاؤ ممکن ہے، اس لیے ان امور میں اصلی گواہوں کی گواہیوں پر دو دو چار کی طرح واضح طور پر فیصلہ ہوگا اور شہادت علی الشہادۃ کے ذریعہ مشتبہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

وَيَجُوْزُ شَهَادَةُ شَاهِدَيْنِ عَلٰى شَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَايَجُوْزُ اِلَّا الْاَرْبَعُ عَلٰى كُلِّ أَصْلٍ اِثْنَانِ، لِأَنَّ كُلَّ شَاهِدَيْنِ قَائِمَانِ مَقَامَ شَاهِدٍ وَاحِدٍ فَصَارَ كَالْمَرْأَتَيْنِ، وَلَنَا قَوْلُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ لَايَجُوْزُ عَلٰى شَهَادَةِ رَجُلٍ اِلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ، وَلِأَنَّ نَقْلَ شَهَادَةِ الْاَصْلِ مِنَ الْحُقُوْقِ فَهُمَا شَهِدَ بِحَقٍّ ثُمَّ شَهِدَا بِحَقٍّ آخَرَ فَتُقْبَلُ، وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ وَاحِدٍ عَلٰى شَهَادَةِ وَاحِدٍ لِمَا رَوَيْنَا وَهُوَ حُجَّةٌ عَلٰى مَالِكٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَلِأَنَّهُ مِنَ الْحُقُوْقِ فَلَا بُدَّ مِنْ نِصَابِ الشَّهَادَةِ.

ترجمه: دو گواہوں کی شہادت پر دو گواہوں کی گواہی جائز ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چار سے کم جائز نہیں ہے، ہر اصلی گواہ پر دو گواہ ہونے چاہئیں، کیوں کہ ہر دو شاہد فرع ایک اصلی شاہد کے قائم مقام ہیں، لہٰذا یہ دو عورتوں کی طرح ہوگیا۔

ہماری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانِ گرامی ہے کہ ایک مرد کی گواہی پر دو مردوں سے کم کی شہادت جائز نہیں ہے اور اس

لیے کہ اصل گواہ کی گواہی نقل کرنا حقوق میں سے ہے لہٰذا دونوں نے ایک حق کی گواہی دینے کے بعد دوسرے حق کی گواہی دی اس لیے وہ مقبول ہوگی اور ایک شخص کی شہادت پر ایک کی گواہی مقبول نہیں ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے اور وہ امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے اور اس لیے کہ وہ حقوق میں سے ہے، لہٰذا نصاب شہادت کا ہونا ضروری ہے۔

گواہی پر گواہی کی ایک صورت:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں اگر دو الگ الگ فرعی گواہ ہوں تو یہ دونوں دو الگ الگ اصلی گواہوں کی گواہی پر گواہی دے سکتے ہیں، مثلاً اگر سلمان کسی مسئلہ کا اصلی شاہد ہے اور نعمان وسلیم نے اس کی گواہی پر گواہی دی پھر نعمان اور سلیم نے رضوان کی گواہی پر بھی گواہی دی اور رضوان کسی معاملے کا چشم دید گواہ ہے تو نعمان اور سلیم کی مذکورہ شہادت جس طرح سلمان کی شہادت پر درست ہے اسی طرح رضوان کی شہادت پر بھی ان کے لیے گواہی دینا درست ہے، کیوں کہ یہ دو الگ الگ معاملوں کی گواہی ہے، لہٰذا نعمان اور سلیم اصلی گواہ یعنی سلمان اور رضوان کے حق میں الگ الگ دو دو فرعی گواہوں کی طرح ہوئے اور ہر ایک اصل گواہ پر دو فرعی گواہ حاصل ہوگئے اور اس طرح نصاب شہادت مکمل ہوگیا، اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہر اصلی گواہ پر دو الگ الگ گواہوں کی گواہی ضروری ہے اور اگر دو فرعی گواہ کسی اصلی گواہ کی گواہی پر گواہی دے چکے ہوں تو ان کے لیے دوسرے اصلی گواہ پر گواہی دینا جائز نہیں ہے، اس اعتبار سے اگر دو اصل گواہ ہوں تو ان کی شہادت پر شہادت دینے کے لیے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چار فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو فرعی گواہ ایک اصلی گواہ کے قائم مقام ہیں لہٰذا دو اصلی گواہوں کی نیابت کے لیے چار فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہے، جیسے ہر دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں اس لیے دو مردوں کی نیابت کے لیے چار عورتوں کا ہونا ضروری ہے۔

ولنا الخ: اس سلسلے میں ہماری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان ہے "**لا یجوز علی شهادة رجل الا شهادة رجلین**" کہ ایک اصلی گواہ کی گواہی پر شہادت دینے کے لیے کم از کم دو فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہے اور اس فرمان گرامی سے ہمارا استدلال اس طور پر ہے کہ اس میں علی الاطلاق ایک اصلی گواہ کے لیے دو فرعی گواہوں کی شہادت کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور یہ شرط یا قید نہیں لگائی گئی کہ ہر ہر اصلی شاہد کی شہادت پر گواہی دینے کے لیے دو نئے نئے فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہے، اس لیے دو فرعی گواہ جس طرح ایک شاہد اصلی مثلاً سلمان کی شہادت پر شہادت ادا کرنے کے مجاز ہیں اسی طرح وہ رضوان نامی شاہدِ اصلی کی شہادت پر بھی گواہی دینے کے مستحق اور مجاز ہوں گے۔

ولأن نقل الخ: ہماری دوسری اور عقلی دلیل یہ ہے کہ اصل گواہ کی گواہی کو نقل کرنا حقوق العباد میں سے ہے اور کسی حق کو ثابت کرنے کے لیے نصاب شہادت یعنی کم از کم دو گواہ کا ہونا ضروری ہے اب جب دو گواہوں نے کسی ایک کے حق پر گواہی دی تو نصاب شہادت تام ہونے کی وجہ سے اس حق کے متعلق ان کی گواہی مقبول ہوگی، پھر جب کوئی موقع آیا اور یہی گواہوں نے اس وقت بھی کسی حق کے متعلق گواہی دی تو اس صورت میں بھی چونکہ نصاب شہادت تام ہے اس لیے اس وقت بھی ان کی گواہی مقبول ہوگی، اور اگر ہم دوبارہ ان کی شہادت کو مقبول نہیں مانیں گے تو یہ لازم آئے گا کہ دو فرعی گواہ صرف ایک ہی اصلی گواہ کی گواہی پر شہادت دے سکتے ہیں حالانکہ یہ شریعت کے اصول اور دستور کے خلاف ہے، اسی لیے ہم نے کہا کہ دو فرعی شاہد دو الگ الگ اصلی گواہوں کی

کرائے اور فرع کو وہ اپنا نائب اور وکیل بنائے۔

ولا بُدّ الخ: فرماتے ہیں کہ شاہدِ اصلی کو چاہئے کہ وہ اسی طرح شاہد فرع کے سامنے معاملے کی گواہی دے جیسا کہ قاضی کے سامنے وہ گواہی دیتا، تاکہ فرع اس کی شہادت کو بغور سن کر بعینہ قاضی کی مجلس میں نقل کرے اور ظاہر ہے کہ فرع جیسا سنے گا ویسا ہی بیان کرے گا، اس لیے اصل کو چاہئے کہ وہ کما حقہ فرع کے سامنے بیان کردے۔

وإن لم یقل الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شاہد فرع نے قاضی کے یہاں صرف یہ کہا **أشهد أن فلان بن فلان أقرّ عندي هکذا** اور **أشهدني علی نفسه** نہیں کہا تو بھی اس کے لیے گواہی دینا درست اور جائز ہے، کیوں کہ جس شخص نے دوسرے کا اقرار سن لیا اس کے لے مقر بہ پر شہادت دینا جائز ہے، خواہ مقر اس سے گواہی دینے کے لیے کہے یا نہ کہے، لہٰذا جب مقر کے نہ کہنے کی صورت میں شہادت دینا جائز ہے تو اس کے کہنے کی صورت میں تو بدرجۂ اولیٰ شہادت دینا جائز ہوگا اگر چہ شاہد مُقِر اور اصل کے کہنے کا اقرار نہ کرے۔

وَيَقُوْلُ شَاهِدُ الْفَرْعِ عِنْدَ الْأَدَاءِ أَشْهَدُ أَنَّ فُلَانًا أَشْهَدَنِيْ عَلٰى شَهَادَتِهٖ أَنَّ فُلَانًا أَقَرَّ عِنْدَهٗ بِكَذَا وَقَالَ لِيْ اِشْهَدْ عَلٰى شَهَادَتِيْ بِذٰلِكَ، لِأَنَّهٗ لَا بُدَّ مِنْ شَهَادَتِهٖ وَذِكْرِ شَهَادَةِ الْأَصْلِ وَذِكْرِ التَّحْمِيْلِ، وَلَهَا لَفْظٌ أَطْوَلُ مِنْ هٰذَا وَأَقْصَرُ مِنْهُ وَخَيْرُ الْأُمُوْرِ أَوْسَاطُهَا.

ترجمه: اور ادائے شہادت کے وقت شاہد فرع یوں کہے میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شاہد نے مجھے اپنی شہادت پر گواہ بنایا ہے کہ فلاں نے اس کے پاس فلاں چیز کا اقرار کرلیا ہے اور مجھ سے کہا ہے کہ اس سلسلے میں تم میری شہادت پر گواہ بن جاؤ، کیوں کہ شاہد فرع کی شہادت ضروری ہے نیز اس کے لیے اصل کی شہادت اور متحمل بنانے کا تذکرہ کرنا بھی ضروری ہے اور اس کے لیے مذکورہ عبارت سے طویل لفظ بھی ہے اور اس سے کم لفظ بھی ہے اور جملہ امور میں اوسط امر بہتر ہوتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿أشهدني﴾ مجھے گواہ بنایا ہے۔ ﴿أقرّ﴾ اقرار کیا ہے۔ ﴿إشهد﴾ گواہ ہو جا۔ ﴿أطول﴾ زیادہ لمبا ہے۔ ﴿أقصر﴾ نسبتاً چھوٹا ہے۔ ﴿أوساط﴾ واحد أوسط؛ درمیان والا۔

گواہی پر گواہی ادا کرنے کا طریقہ:

اس عبارت میں شاہد فرع کو شہادت اداء کرنے کا طریقہ بتایا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شاہدِ فرع جب شہادت اداء کرے تو یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شاہد اصل نے مجھے اپنی شہادت پر شاہد بنایا ہے کہ فلاں نے اس کے پاس فلاں چیز کا اقرار کیا ہے اور مجھ سے شاہد اصلی نے یہ کہا ہے کہ تم میری شہادت پر شاہد بن جاؤ، اور ایسا کرنے اور کہنے کی وجہ یہ ہے کہ شاہد فرع کے لیے شہادت دینا ضروری ہے اسی لیے وہ لفظ **اشهد** کہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس کے لیے اصل کی شہادت دینا بھی ضروری ہے وہ **أشهدني علی شهادته الخ** بھی کہے گا، اور اس کے لیے تحمل شہادت کا ذکر بھی ضروری ہے اور اسے اداء کرنے کے لیے وہ **قال لي اشهد علی شهادتي** کہے تاکہ ہر اعتبار سے اس کا فرع بن کر شہادت اداء کرنا متحقق ہوجائے اور اس کی نیابت میں کسی طرح کی

شہادت پر گواہی دینے کے مستحق اور مجاز ہیں۔

ولا تقبل الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک اصلی شاہد کی شہادت پر ایک فرعی شاہد کی شہادت مقبول نہیں ہوگی جیسا کہ حضرت علیؓ کے قول **لا یجوز علی شهادة الخ** سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے، نیز حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ فرمانِ گرامی امام مالکؒ کے خلاف ان کے اس قول میں بھی حجت ہے کہ ایک اصلی گواہ کی شہادت پر ایک فرعی گواہ گواہی دے سکتا ہے، اور پھر جب اصلی گواہ کی شہادت کو نقل کرنا حقوق العباد میں سے ہے اور اثباتِ حق کے لیے دو گواہ کا ہونا ضروری ہے تو آخر امام مالکؒ کا یہ قول کس طرح درست ہوسکتا ہے، امام مالکؒ جیسے جلیل القدر فقیہ سے کس طرح یہ قول صادر ہوسکتا ہے، اسی لیے صاحب بنایہ اور علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ کی نظروں میں یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول نہیں ہے، ہاں ان سے کوئی شاذ ونادر روایت ہوسکتی ہے۔ (بنایہ: ۸/۲۲۴-۲۲۵)

وَصِفَةُ الْإِشْهَادِ أَنْ يَقُوْلَ شَاهِدُ الْأَصْلِ لِشَاهِدِ الْفَرْعِ اِشْهَدْ عَلٰى شَهَادَتِيْ أَنِّيْ أَشْهَدُ أَنَّ فُلَانَ بْنَ فُلَانٍ أَقَرَّ عِنْدِيْ هٰكَذَا وَأَشْهَدَنِيْ عَلٰى نَفْسِهٖ، لِأَنَّ الْفَرْعَ كَالنَّائِبِ عَنْهُ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّحْمِيْلِ وَالتَّوْكِيْلِ عَلٰى مَا مَرَّ، وَلَا بُدَّ أَنْ يَشْهَدَ كَمَا يَشْهَدُ عِنْدَ الْقَاضِيْ لِيَنْقُلَهُ إِلٰى مَجْلِسِ الْقَضَاءِ، وَإِنْ لَمْ يَقُلْ أَشْهَدَنِيْ عَلٰى نَفْسِهٖ جَازَ، لِأَنَّ مَنْ سَمِعَ إِقْرَارَ غَيْرِهٖ حَلَّ لَهُ الشَّهَادَةُ وَإِنْ لَمْ يَقُلْ لَهُ اِشْهَدْ.

ترجمہ: اور گواہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ شاہدِ اصل شاہدِ فرع سے یوں کہے کہ تم میری شہادت پر یہ شہادت دو کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے میرے پاس اس بات کا اقرار کیا ہے اور مجھے اپنی ذات پر شاہد بنایا ہے، کیوں کہ فرع اصلی کے نائب کی طرح ہے، لہٰذا شہادت کا متحمل اور وکیل بنانا ضروری ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے اور شاہد اصلی کے لیے اسی طرح گواہی دینا ضروری ہے جیسا کہ وہ قاضی کی مجلس میں گواہی دیتا تاکہ شاہد فرع اسے قاضی کی مجلس میں منتقل کرسکے، اور اگر شاہد فرع نے **أشهدني على نفسه** نہ کہا تو بھی جائز ہے، کیوں کہ جو شخص دوسرے کا اقرار سنتا ہے اس کے لیے شہادت دینا حلال ہوجاتا ہے اگرچہ مُقِر نے اس سے اِشْهَدْ نہ کہا ہو۔

اللغات:

﴿صفة﴾ صورت، کیفیت۔ ﴿إشهاد﴾ گواہ بنانا۔ ﴿إشهد﴾ گواہ بن جاؤ۔ ﴿أقرّ﴾ اقرار کیا ہے۔ ﴿أشهدني﴾ مجھے گواہ بنایا ہے۔

گواہی پر گواہی قائم کرنے کا طریقہ:

اس عبارت میں شاہد اصل کو یہ طریقہ بتایا گیا ہے کہ جب وہ کسی کو اپنی شہادت پر شہادت دینے کا نائب بنائے تو اسے چاہیے کہ فرع سے یوں کہے کہ تم میری شہادت پر شاہد بن جاؤ، کیوں کہ شاہد فرع شاہدِ اصل کا نائب ہوتا ہے اور نائب اسی وقت اصل کی بات اور شہادت کو قاضی کی مجلس میں اداء کرنے کا مجاز ہوتا ہے جب اصلی کی جانب سے اسے ادائے شہادت کا نائب اور متحمل بنایا جائے، لہٰذا اصل کی طرف سے ادائے شہادت کے لیے اپنے نائب پر شہادت کا بوجھ لادنا یعنی اسے ادائیگی پر آمادہ کرنا ضروری ہے اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ شاہد اصل شاہد فرع سے **اشهد على شهادتي أني أشهد ان فلان الخ** کے تحت بیان کردہ مضمون کو ادا،

کمی نہ رہ جائے۔

ولہا لفظ الخ: صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ شاہدِ فرع ہمارے بیان کردہ الفاظ سے طویل لفظوں میں بھی اپنی بات اداء کرسکتا ہے اور اس سے کم میں بھی وہ اپنی بات اداء کرسکتا ہے، طویل کی صورت میں شاہد فرع یوں کہے گا میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں شاہدِ اصلی نے میرے سامنے یہ گواہی دی ہے کہ فلاں بن فلاں پر فلاں بن فلاں کا اتنا مال ہے اور شاہد اصلی نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں اس کی شہادت پر شہادت دوں، اس لیے اب میں شہادت دیتا ہوں کہ یہ طویل عبارت کی شہادت ہے، اور مختصر لفظوں کی شہادت یہ ہے کہ شاہد فرع یوں کہے کہ میں فلاں کی گواہی پر فلاں چیز کے متعلق شہادت دیتا ہوں، تاہم ان دونوں میں درمیانی عبارت اور متوسط کلام وہی ہے جو قدوری میں مذکور ہے اور مشہور فقہی ضابطہ خیر الأمور أوساطها کے عین مطابق ہے۔

وَمَنْ قَالَ أَشْهَدَنِي فُلَانٌ عَلٰى نَفْسِهٖ لَمْ يَشْهَدِ السَّامِعُ عَلٰى شَهَادَتِهٖ حَتّٰى يَقُوْلَ اِشْهَدْ عَلٰى شَهَادَتِيْ لِأَنَّهٗ لَا بُدَّ مِنَ التَّحْمِيْلِ، وَهٰذَا ظَاهِرٌ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحمہ اللہ علیہ لِأَنَّ الْقَضَاءَ عِنْدَهٗ بِشَهَادَةِ الْفُرُوْعِ وَالْأُصُوْلِ جَمِيْعًا حَتّٰى اِشْتَرَكُوْا فِي الضَّمَانِ عِنْدَ الرُّجُوْعِ، وَكَذَا عِنْدَهُمَا، لِأَنَّهٗ لَابُدَّ مِنْ نَقْلِ شَهَادَةِ الْأُصُوْلِ لِتَصِيْرَ حُجَّةً فَيَظْهَرُ تَحْمِيْلُ مَاهُوَ حُجَّةٌ.

ترجمه: جس شخص نے کہا کہ فلاں نے مجھے اپنی ذات پر گواہ بنایا ہے تو سامع اس کی گواہی پر شہادت نہ دے یہاں تک کہ شاہد اصلی یوں کہے ''تم میری شہادت پر گواہ ہو جاؤ، کیوں کہ گواہی کا متحمل بنانا ضروری ہے اور امام محمد رحمہ اللہ علیہ کے یہاں یہ ظاہر ہے کیوں کہ ان کے یہاں قضائے قاضی اصول اور فروع دونوں کی شہادت سے ہوتا ہے حتی کہ رجوع کے وقت دونوں فریق تاوان میں شریک ہوتے ہیں، اور حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے، کیوں کہ اصول کی شہادت کو نقل کرنا ضروری ہے تا کہ وہ حجت ہو جائے، لہٰذا جو حجت ہے اس کے تحمل کا اظہار ہو جائے گا۔

اللغات:

﴿أشهدنی﴾ مجھے گواہ بنایا ہے۔ ﴿سامع﴾ سننے والا۔ ﴿لتصير﴾ تا کہ ہو جائے۔ ﴿حجّة﴾ دلیل۔ ﴿تحميل﴾ گواہی کا ذمہ دار بنانا۔

گواہ بنانے کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان کسی معاملے کا عینی اور اصلی شاہد ہے اور اس نے اپنی طرف سے ادائے شہادت کے لیے سلیم کو شاہد بنایا چنانچہ سلیم نے ایک موقع پر اس کا ذکر کیا کہ نعمان نے مجھے اپنی شہادت اداء کرنے کا شاہد بنایا ہے اور سلمان نے یہ باتیں سن لیں تو سلمان سامع ہوا، اب سلمان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شاہدِ اصلی یعنی نعمان کی شہادت پر شہادت دے، البتہ اگر نعمان اس سے یہ کہہ دے کہ **اشهد علی شهادتي** تم میری شہادت پر شاہد بن جاؤ، تو اس کے لیے ادائے شہادت کا حق ہوگا، کیوں کہ شاہد اصل کے لیے شاہد فرع کو اپنی شہادت اداء کرنے کا مکلّف اور متحمل بنانا ضروری ہے، اس لیے جب تک شاہدِ اصلی دوسرے سے **اشهد علی**

شهادتي نہیں کہے گا اس وقت تک دوسرا شخص اس کی طرف سے ادائے شہادت کا مجاز نہیں ہوگا، تحمیل شہادت کو انجام دینا حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ظاہر وباہر ہے، کیوں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں شاہدِ فرع شاہدِ اصلی کا وکیل ہوتا ہے اور قاضی وکیل اور موکل یعنی اصول اور فروع دونوں کی مشترکہ شہادت پر فیصلہ صادر کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اصول اور فروع نے شہادت سے رجوع کرلیا تو دونوں پر ضمان واجب ہوگا اور مشہود علیہ کو اختیار ہوگا چاہے وہ اصول شہود سے ضمان لے یا فروع سے بہر حال جب ان کے یہاں شہادت علی الشہادت میں توکیل کا مفہوم ومعنی ہے تو جس طرح توکیل میں موکل کی طرف سے وکیل بنانا ضروری ہے اسی طرح اس میں بھی شاہدِ اصلی کی طرف سے شاہدِ فرع کو ادائے شہادت کا متحمل بنانا ضروری ہے۔

نیز حضرات شیخین کے یہاں بھی شاہد اصلی کے لیے شاہد فرع کو ادائے شہادت کا متحمل بنانا ضروری ہے، اس لیے کہ ان کے یہاں شہادت علی الشہادۃ اگرچہ توکیل نہیں ہے تاہم اصلی شاہد کی شہادت کو مجلس قاضی میں منتقل کرنے کے لیے شہادت فرع کا حجت ہونا ضروری ہے اور فرع کی شہادت اسی وقت حجت شمار ہوگی جب اصل کی طرف سے فرع پر اس کی ادائیگی کو لازم کیا جائے اور یہ چیز تحمیلِ شہادت سے حاصل ہوگی اس لیے حضرات شیخین کے یہاں بھی تحمیلِ شہادت ضروری ہے۔

قَالَ وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ شُهُوْدِ الْفُرُوْعِ اِلَّا أَنْ يَمُوْتَ شُهُوْدُ الْأَصْلِ أَوْ يَغِيْبُوْا مَسِيْرَةَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا أَوْ يَمْرَضُوْا مَرَضًا لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ مَعَهُ حُضُوْرَ مَجْلِسِ الْحَاكِمِ، لِأَنَّ جَوَازَهَا لِلْحَاجَةِ وَاِنَّمَا تَمَسُّ عِنْدَ عِجْزِ الْأَصْلِ وَبِهٰذِهِ الْأَشْيَاءِ يَتَحَقَّقُ الْعِجْزُ، وَاِنَّمَا اعْتَبَرْنَا السَّفَرَ، لِأَنَّ الْمُعْجِزَ بُعْدُ الْمَسَافَةِ، وَمُدَّةُ السَّفَرِ بَعِيْدَةٌ حُكْمًا حَتّٰى أُدِيْرَ عَلَيْهَا عِدَّةٌ مِنَ الْأَحْكَامِ فَكَذَا سَبِيْلُ هٰذَا الْحُكْمِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ كَانَ فِيْ مَكَانٍ لَوْ غَدَا لِأَدَاءِ الشَّهَادَةِ لَا يَسْتَطِيْعُ أَنْ يَبِيْتَ فِيْ أَهْلِهِ صَحَّ الْإِشْهَادُ اِحْيَاءً لِحُقُوْقِ النَّاسِ، قَالُوا الْأَوَّلُ أَحْسَنُ، وَالثَّانِيْ أَوْفَقُ، وَبِهٖ أَخَذَ الْفَقِيْهُ أَبُو اللَّيْثِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ شہود فرع کی شہادت مقبول نہیں ہوگی الا یہ کہ شہود اصلی مرجائیں یا تین دن یا اس سے زائد کی مسافت پر غائب ہوجائیں یا اتنے بیمار ہوجائیں کہ اس بیماری کے ساتھ مجلس حاکم میں حاضر نہ ہوسکیں، کیوں کہ شہادت علی الشہادۃ کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے اور ضرورت اصلی شہود کے عاجز ہونے کے وقت پڑے گی، اور ان چیزوں سے عجز متحقق ہوجاتا ہے اور ہم نے اس لیے سفر کا اعتبار کیا ہے کہ عاجز کرنے والی چیز مسافت کی دوری ہے اور مدتِ سفر حکماً بعید ہے یہاں تک کہ اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے ایسے ہی اس حکم کی بھی راہ ہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر اصلی گواہ ایسے مقام پر ہو کہ وہ صبح کو ادائے شہادت کے لیے نکلے تو اپنے اہلِ خانہ میں رات نہ گذار سکے تو حقوق العباد کے احیاء کی خاطر اس کے لیے گواہ بنانا جائز ہے، حضرات مشائخ نے فرمایا کہ قولِ اول احسن ہے اور قول ثانی زیادہ آسان ہے اور فقیہہ ابو اللیث نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

اللغات:

﴿یغیبوا﴾ دور ہوں، غائب ہوں۔ ﴿مسیرۃ﴾ مسافت، فاصلہ۔ ﴿فصاعدًا﴾ یا اس سے زیادہ۔ ﴿حضور﴾ پیش

ہونا۔ ﴿معجز﴾ عاجز کردینے والی چیز۔ ﴿بعد﴾ دوری۔ ﴿غدا﴾ صبح کو جائے۔ ﴿لایبیت﴾ رات نہ گزار سکے۔ ﴿إشهاد﴾ گواہ بنانا۔ ﴿أوفق﴾ زیادہ آسان۔

جواز کی شروط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ شروع باب سے یہاں تک جو شہادت علی الشہادۃ کے جواز اور عدم جواز کو بیان کیا گیا ہے اس کا جواز تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے پائے جانے کے ساتھ خاص ہے (۱) اصلی گواہ مر گئے ہوں (۲) وہ لوگ مدت سفر یعنی تین دن یا اس سے زیادہ کی مسافت پر غائب ہوں (۳) ایسی بیماری سے دوچار ہوں کہ افاقہ سے پہلے مجلس قاضی میں ان کی حاضری دشوار ہو، اگر ان تینوں وجوہات میں سے کوئی وجہ پائی جائے گی تو شہادت علی الشہادت جائز ہوگی ورنہ نہیں، کیوں کہ اسے بربنائے حاجت وضرورت جائز قرار دیا گیا ہے اور ضرورت اسی وقت متحقق ہوتی ہے جب اصلی شہود ادائے شہادت سے عاجز ہوجائیں اور ہماری بیان کردہ مذکورہ تینوں وجوہات پیش آنے کی صورت میں چونکہ شہود اصلی کا ادائے شہادت سے عاجز ہونا متحقق ہے، اس لیے ان صورتوں میں شہادت علی الشہادت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

وانما اعتبرنا الخ: فرماتے ہیں کہ ہم نے مدتِ سفر کی مسافت کی مقدار میں اصلی گواہوں کی غیوبت کو بھی شہادت علی الشہادت کے جواز کی علت قرار دیا ہے، کیوں کہ شہود اصلی کو ادائے شہادت سے عاجز کرنے والی چیز بعد اور دوری ہے اور مدتِ سفر میں حکماً بعد موجود ہے یہی وجہ ہے کہ اس مدت پر بعد مسافت کے بہت سے احکام (مثلاً نماز کا قصر، روزۂ رمضان کا افطار اور جمعہ وقربانی کا ساقط ہونا) کا مدار ہے، لہٰذا جس طرح ان احکامات میں شریعت کی جانب سے سہولت دی گئی ہے اور مدتِ سفر کو معجز مانا گیا ہے اسی طرح شہادت علی الشہادۃ والے مسئلے میں بھی مدتِ سفر کو معجز مان کر شہادت علی الشہادت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

وعن أبي یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ: فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر اصلی شاہد ایسے مقام پر ہو کہ وہ صبح اپنے گھر سے ادائے شہادت کے لیے نکلے اور رات کو گھر واپس آکر رات نہ گذار سکے تو اس کے لیے شہادت علی الشہادت پر عمل کرنا اور اپنی گواہی پر دوسرے کو گواہ بنانا جائز ہے، کیوں کہ ایسا کرنے میں لوگوں کے حقوق کا احیاء بھی ہے اور اصلی گواہ کے لیے سہولت بھی ہے، حضرات مشائخ فرماتے ہیں کہ مدتِ سفر کی بنیاد پر شہادت علی الشہادت کا جواز احسن اور عمدہ ہے کیوں کہ یہ ایک شرعی مسافت سے ہم آہنگ ہے اور پھر اس پر بہت سے مسائل کا مدار بھی ہے اس لیے یہ قول شریعت کے زیادہ قریب ہونے کی وجہ سے احسن ہے اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے جو روایت مروی ہے اس میں سہولت زیادہ ہے اور اسی کو فقیہ ابواللیث سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔

قَالَ فَإِنْ عَدَّلَ شُهُوْدَ الْأَصْلِ شُهُوْدُ الْفَرْعِ جَازَ، لِأَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ التَّزْكِيَةِ، وَكَذَا إِذَا شَهِدَ شَاهِدَانِ فَعَدَّلَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ صَحَّ لِمَا قُلْنَا، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ فِيْهِ مَنْفَعَةً لَهُ مِنْ حَيْثُ الْقَضَاءِ بِشَهَادَتِهِ لٰكِنَّ الْعَدْلَ لَايُتَّهَمُ بِمِثْلِهِ كَمَا لَا يُتَّهَمُ فِيْ شَهَادَةِ نَفْسِهِ كَيْفَ وَأَنَّ قَوْلَهُ مَقْبُوْلٌ فِيْ حَقِّ نَفْسِهِ وَإِنْ رُدَّتْ شَهَادَةُ صَاحِبِهِ فَلَا تُهْمَةَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر شہود فرع نے شہود اصل کی تعدیل کردی تو جائز ہے کیوں کہ شہود فرع تزکیہ کے اہل ہیں، اور ایسے ہی جب دو گواہوں نے گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کی تعدیل کردی تو صحیح ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی،

زیادہ سے زیادہ یہی ہے کہ اس میں تعدیل کرنے والے کا نفع ہے بایں طور کہ اس کی شہادت سے قاضی کا فیصلہ متعلق ہے لیکن عادل اس طرح کی چیز سے متہم نہیں ہوتا جیسا کہ وہ اپنی ذات کی شہادت میں متہم نہیں ہوتا اور وہ کیوں کر متہم ہوسکتا ہے جب کہ اپنی ذات کے حق میں اس کا قول مقبول ہے اور اگر اس کے ساتھی کی شہادت رد کردی گئی تو بھی کوئی تہمت نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿عدّل﴾ کردار کی تصدیق کی۔ ﴿غایة الأمر﴾ انتہائی بات۔ ﴿منفعة﴾ فائدے کی بات۔ ﴿ردّت﴾ رد کردی گئی۔

فرعی گواہوں کا اصل گواہوں کی تعدیل وتزکیہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہود فرع نے اصلی شہود کی تعدیل کردی اور شہود فرع کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہے تو اصل کے حق میں فرع کی تعدیل درست اور جائز ہے، کیوں کہ وہ عادل ہونے کی وجہ سے تعدیل وتزکیہ کے مستحق اور اہل ہیں اس لیے ان کی تعدیل معتبر ہے، ایسے ہی اگر دو لوگوں نے کسی معاملے میں گواہی دی اور ان میں سے ایک کی عدالت سے قاضی واقف ہے اور دوسرے کی عدالت سے واقف نہیں ہے اور جس کی عدالت سے قاضی واقف ہے اس نے اپنے گواہ ساتھی کی تعدیل کردی تو یہ بھی درست اور جائز ہے، کیوں کہ پہلا شخص عادل ہونے کی وجہ سے تعدیل کا اہل ہے اس لیے اس کی تعدیل درست ہے۔

غایة الأمر الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ایک گواہ کے دوسرے گواہ کی تعدیل کرنے کی صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ بات لازم آرہی ہے کہ اس تعدیل میں معدّل کا نفع ہے اس طور پر کہ اس کی تعدیل سے دوسرا گواہ مقبول الشہادۃ ہوجائے گا اور معدل کے ساتھ مل کر اس کی گواہی بھی مقبول ہوگی، اور اگر معدل تعدیل نہ کرتا تو اس کا ساتھی مردود الشہادۃ رہتا اور تنہا ہونے کی وجہ سے اس کی بھی شہادت مقبول نہ ہوتی، اس لیے اس کی تعدیل کو درست ماننے میں ''قبولیتِ شہادت کے حوالے سے'' معدّل نفع اٹھانے میں متہم ہورہا ہے، لیکن صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس تہمت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ ہم نے معدل کو عادل اور منصف قرار دیا ہے اور عادل شخص پر اس طرح کی تہمت کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

جیسا کہ اس کی اپنی ذات کے متعلق شہادت میں بھی تہمت ہے بایں طور کہ لوگ یہ کہہ دیں کہ فلاں شخص اسی لیے شہادت دینے میں پیش پیش رہتا ہے، تاکہ لوگ یہ سمجھ لیں کہ قاضی اس کی بات مانتا ہے اور اس کی شہادت پر فیصلہ کرتا ہے، لیکن اس تہمت سے بھی اس کی عدالت اور شخصیت پر کوئی آنچ نہیں آتی، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مذکورہ تہمت سے اس کی عدالت مجروح نہیں ہوگی اور اسکا تعدیل کرنا درست ہوگا۔

کیف وأن الخ: فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں ہم معدّل کو کس طرح متہم قرار دے سکتے ہیں جبکہ اس کا قول اس صورت میں بھی مقبول ہے جب وہ تعدیل نہ کرے اور ترکِ تعدیل کی وجہ سے اس کا ساتھی مردود الشہادۃ ہوجائے، یعنی جس صورت میں اس کا ساتھی مردود الشہادۃ ہے اس صورت میں اس کا قول تنہا معتبر ہے اور دوسرے کے ساتھ مل کر نصاب شہادت کو پورا کرنے والا ہے، لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مذکورہ تعدیل میں معدل شاہد کا کوئی نفع نہیں ہے، اس لیے وہ اس تعدیل میں متہم بھی نہیں ہے لہٰذا اس کی تعدیل درست ہے۔

قَالَ وَإِنْ سَكَتُوْا عَنْ تَعْدِيْلِهِمْ جَازَ وَيَنْظُرُ الْقَاضِيْ فِيْ حَالِهِمْ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ

رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَا تُقْبَلُ، لِأَنَّہٗ لَا شَہَادَۃَ إِلَّا بِالْعَدَالَۃِ، فَإِنْ لَمْ یَعْرِفُوْہَا لَمْ یَنْقُلُوا الشَّہَادَۃَ فَلَا تُقْبَلُ، وَلِأَبِيْ یُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّ الْمَأْخُوْذَ عَلَیْہِمُ النَّقْلُ دُوْنَ التَّعْدِیْلِ لِأَنَّہٗ قَدْ یَخْفٰی عَلَیْہِمْ، وَإِذَا نَقَلُوْا یَتَعَرَّفُ الْقَاضِي الْعَدَالَۃَ کَمَا إِذَا حَضَرُوْا بِأَنْفُسِہِمْ وَشَہِدُوْا۔

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر فروع نے اپنے اصول کی تعدیل سے سکوت اختیار کرلیا تو جائز ہے اور قاضی اصول کے احوال میں غور کرے گا اور یہ حکم حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فروع کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ عدالت کے بغیر کوئی شہادت ہی نہیں ہوتی چنانچہ اگر فروع کو اصول کی عدالت معلوم نہیں ہے تو یہ ایسا ہے کہ انہوں نے شہادت ہی نقل نہیں کی ہے اس لیے مقبول بھی نہیں ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ فروع پر صرف نقلِ شہادت واجب ہے نہ کہ تعدیل کرنا، اس لیے کہ کبھی فروع پر اصول کی عدالت مخفی رہتی ہے اور جب انہوں نے شہادت نقل کردی تو قاضی از خود ان کی عدالت دریافت کرے گا جیسا کہ اگر وہ خود حاضر ہوکر شہادت دیتے (تو قاضی ان کی عدالت معلوم کرتا)۔

اللغاتُ:

﴿تعدیل﴾ کردار کی تصدیق کرنا۔ ﴿لم یعرفوا﴾ وہ نہیں جانتے۔

فرعی گواہوں کا اصل گواہوں کی تعدیل وتزکیہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے شہود فرع سے اصلی شہود کی عدالت کے متعلق دریافت کیا اور انہوں نے خاموشی اختیار کرلی یا یہ کہہ دیا کہ ہم لوگ ان کی عدالت وغیرہ کے متعلق کچھ نہیں جانتے تو امام ابو یوسفؒ کے یہاں سکوت کی صورت میں بھی قاضی ان کی شہادت قبول کرے گا اور دیگر لوگوں سے اصول کی عدالت کے متعلق دریافت کرے گا، اگر انہیں عادل پائے گا تو قاضی ان کی شہادت پر فروع کی دی ہوئی شہادت کے متعلق فیصلہ صادر کرے گا، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شہود فرع نے شہود اصل کی تعدیل سے خاموشی اختیار کرلی تو فرع کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ فروع کی شہادت اصول کی شہادت کی نقل ہوتی ہے اور عدالت کے بغیر کوئی شہادت شہادت ہی نہیں ہوتی، لہٰذا جب فروع کو شہود کی عدالت کا علم نہیں ہے تو ان کی طرف سے شہادت کا نقل کرنا ہی نہیں پایا گیا اور بدون نقل شہادت، شہادت مقبول نہیں ہوتی اس لیے فروع کی مذکورہ شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی، حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہودِ فروع پر صرف شہادت نقل کرنا لازم ہے اور یہی ان کا وظیفہ ہے، اس کے علاوہ اپنے اصول کی تعدیل کرنا ان پر لازم نہیں ہے کیوں کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اصول کی عدالت مخفی رہتی ہے اور اس سے واقف ہونا مشکل ہوجاتا ہے، اس لیے فروع پر صرف شہادت منتقل کرنا واجب ہے اور جب انہوں نے شہادت منتقل کردی تو اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوگئے، اب قاضی خود ہی شہود اصلی سے ان کی عدالت دریافت کرے گا جیسا کہ اگر از خود اصلی گواہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہوکر گواہی دیتے تو قاضی ان سے خود ہی ان کی عدالت کے متعلق دریافت کرے گا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی قاضی اپنا نمائندہ بھیج کر شہودِ اصل سے ان کی حالت اور عدالت دریافت کرے گا۔

قَالَ وَاِنْ أَنْكَرَ شُهُوْدُ الْأَصْلِ الشَّهَادَةَ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَةُ شُهُوْدِ الْفَرْعِ، لِأَنَّ التَّحْمِيْلَ لَمْ يَثْبُتْ لِلتَّعَارُضِ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ وَهُوَ شَرْطٌ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر شہود اصل نے شہادت کا انکار کر دیا تو شہود فرع کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ دونوں خبروں کے مابین تعارض کی وجہ سے تحمیل ثابت نہیں ہوئی، حالانکہ تحمیل ہی شرط ہے۔

اللغات:

﴿تحميل﴾ بوجھ ڈالنا، گواہ بنانا۔ ﴿تعارض﴾ باہمی مخالفت۔

فرعی گواہوں کا اصل گواہوں کی تعدیل وتزکیہ کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ شہود فرع نے چند اصلی شہود کا نام لے کر ان کی شہادت پر شہادت دی، لیکن جب شہود اصل سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے اس شہادت کا انکار کر دیا تو فرع کی شہادت مقبول نہیں ہوگی، کیوں کہ قبولیتِ شہادت کے لیے اصل کا فرع کو ادائے شہادت کا متحمل بنانا شرط ہے، لیکن جب اصول نے شہادت کا انکار کر دیا تو اصول اور فرع کی باتوں میں تعارض کی وجہ سے تحمیل معدوم ہوگئی اور جب تحمیل معدوم ہوگئی تو ظاہر ہے کہ شہادت بھی مقبول نہیں ہوگی۔

وَإِذَا شَهِدَ رَجُلَانِ عَلٰى شَهَادَةِ رَجُلَيْنِ عَلٰى فُلَانَةَ بِنْتِ فُلَانٍ الْفُلَانِيَةِ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَقَالَا أَخْبَرَنَا أَنَّهُمَا يَعْرِفَانِهَا فَجَاءَ بِامْرَأَةٍ وَقَالَا لَا نَدْرِيْ أَهِيَ هٰذِهِ أَمْ لَا فَإِنَّهُ يُقَالُ لِلْمُدَّعِيْ هَاتِ شَاهِدَيْنِ يَشْهَدَانِ أَنَّهَا فُلَانَةٌ، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ عَلَى الْمُعَرَّفَةِ بِالنِّسْبَةِ قَدْ تَحَقَّقَتْ وَالْمُدَّعِيْ يَدَّعِي الْحَقَّ عَلَى الْحَاضِرَةِ وَلَعَلَّهَا غَيْرُهَا فَلَا بُدَّ مِنْ تَعْرِيْفِهَا بِتِلْكَ النِّسْبَةِ، وَنَظِيْرُ هٰذَا إِذَا تَحَمَّلُوا الشَّهَادَةَ بِبَيْعِ مَحْدُوْدَةٍ يُذْكَرُ حُدُوْدُهَا وَشَهِدُوْا عَلَى الْمُشْتَرِيْ لَا بُدَّ مِنْ آخَرَيْنِ يَشْهَدَانِ عَلٰى أَنَّ الْمَحْدُوْدَ بِهَا فِيْ يَدِ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ، وَكَذَا إِذَا أَنْكَرَ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ أَنَّ الْحُدُوْدَ الْمَذْكُوْرَةَ فِي الشَّهَادَةِ حُدُوْدُ مَا فِيْ يَدَيْهِ.

ترجمه: اور اگر دو مردوں کی شہادت پر دوسرے دو مردوں نے یہ شہادت دی کہ فلانہ بنت فلاں فلانیہ پر ایک ہزار درہم قرض ہیں اور فرعی گواہوں نے کہا کہ ہمیں شہود اصلی نے یہ خبر دی ہے کہ وہ دونوں اس عورت کو پہچانتے ہیں پھر مدعی ایک عورت کو لایا اور فرعی گواہوں نے کہا ہم نہیں جانتے کہ یہ وہی عورت ہے یا نہیں تو مدعی سے کہا جائے گا کہ تم ایسے دو گواہ پیش کرو جو اس بات کی شہادت دیں کہ مذکورہ عورت فلانیہ ہی ہے کیوں کہ نسب کی شناخت پر تو گواہی متحقق ہو چکی ہے اور مدعی موجودہ عورت پر حق کا دعویٰ کر رہا ہے جب کہ ہوسکتا ہے وہ اس کے علاوہ ہو لہٰذا اس نسب کے ساتھ اسے پہچاننا ضروری ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب گواہ ایسی محدود شی کی فروختگی کے گواہ ہوئے جس کے حدود بیان کر دیئے گئے ہیں اور انہوں نے مشتری پر بھی گواہی دی تو دوسرے دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے جو اس بات کی شہادت دیں کہ جس چیز کے حدود اربعہ ذکر کئے گئے ہیں وہی مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے، اور ایسے ہی جب

مدعی علیہ نے اس بات کا انکار کر دیا کہ شہادت میں بیان کردہ حدود وہی ہیں جو اس کے قبضے میں ہیں۔

اللغاتُ:

﴿یعرفانها﴾ وہ دونوں اس کو جانتے ہیں۔ ﴿لاندری﴾ ہم نہیں جانتے۔ ﴿هات﴾ لے کر آؤ۔ ﴿یدعی﴾ دعویٰ کرتا ہے۔

گواہی پر گواہی کی جزئیات میں اختلاف:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو اصلی گواہوں کی گواہی پر دو فرعی گواہوں نے یہ گواہی دی کہ فلانہ بنت فلاں اور فلانیہ یعنی نداء بنت نعمان وسعدیہ پر فلاں شخص کے ایک ہزار درہم باقی ہیں اور شہودِ اصل نے ہمیں بتایا ہے کہ وہ لوگ مذکورہ عورت کو پہچانتے ہیں، پھر مدعی نے ایک عورت کو پیش کیا اور کہا کہ یہی نداء بنت نعمان ہے لیکن شہودِ فرع نے کہا کہ ہم نہیں جانتے کہ یہ وہی عورت ہے یا نہیں؟ تو اس صورت میں قاضی مدعی سے کہے گا کہ بھائی تم مزید دو ایسے گواہ پیش کرو جو اس بات کی شہادت دیں کہ جس عورت پر فلاں کا قرض ہے وہ یہی ہے اگر مدعی اس پر گواہ پیش کر دیتا ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا اور مذکورہ عورت پر ایک ہزار درہم واجب الاداء ہوں گے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں مدعی کو مزید دو گواہ پیش کرنے کی ضرورت اس لیے درکار ہوئی ہے کیوں کہ حاضرہ عورت یعنی نداء بنت نعمان کے متعلق ایک ہزار دین کی شہادت تو فرعی گواہ دے چکے ہیں لیکن انہیں یقین سے یہ نہیں معلوم ہے کہ مقروضہ عورت یہی ہے اور اس عورت کے علاوہ دوسری عورت کے اصل مقروض ہونے کا امکان ہے اس لیے مدیونہ کی تعیین اور شناخت کے لیے مزید دو گواہوں کی شہادت ضروری ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ سلمان نے نعمان کے ہاتھ سے اپنا سو بائی ڈیڑھ سو والا مکان فروخت کر دیا ہے اور مشتری نے اس پر قبضہ بھی کر لیا ہے اور میں اس مکان کا شفیع ہوں اس لیے مجھے حق شفعہ دلوایا جائے، لیکن مشتری نے شرا کا انکار کر دیا اور کہنے لگا کہ میرے پاس سو بائی ڈیڑھ سو کا مکان ہی نہیں ہے اس پر مدعی نے (جو شفیع ہے) دو گواہ پیش کیے اور گواہوں نے یہ شہادت دی کہ ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ نعمان نے سلمان سے کوئی مکان خریدا ہے لیکن ہمیں یہ نہیں معلوم ہے کہ کون سا ہے، تو اس صورت میں بھی قاضی مدعی سے کہے گا کہ بھیا تمہارے گواہ صرف مطلق مکان کی خرید وفروخت پر شہادت دے رہے ہیں اور وہ اس کے حدودِ اربعہ نہیں بیان کر رہے ہیں اس لیے آپ کو اگر شفعہ لینا ہے تو دوسرے دو ایسے گواہ پیش کرو جو حدودِ اربعہ کو بیان کریں اور یہ گواہی دیں کہ مشتری کے قبضہ میں وہی مکان ہے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے تب جا کر ہم تمہارے لیے شفعہ کا فیصلہ کریں گے، الحاصل جس طرح اس صورت میں مدعی کو مکان کی شناخت کے لیے الگ سے دو گواہ پیش کرنے پڑے ہیں اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مقروضہ عورت کی تعیین کے لیے بھی مدعی کو دو گواہ پیش کرنے ہوں گے۔

و کذا إذا الخ: یہ مسئلہ بھی مسئلۂ متن کی نظیر ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدعی کے گواہوں نے یہ شہادت دی کہ مدعی علیہ کے قبضہ میں جو مکان ہے وہ مذکورہ حدودِ اربعہ کے ساتھ مدعی کی ملک ہے اور ہم اس کے شاہد ہیں، لیکن مدعی علیہ نے اصل کی شہادت کو یکسر خارج کرتے ہوئے کہا کہ میرے قبضہ میں ایسا کوئی مکان نہیں ہے تو اس پر قاضی مدعی سے مزید دو گواہ پیش کرنے کو کہے گا تا کہ مدعی کے دعوے کی تصدیق بھی ہو جائے اور یہ واضح ہو جائے کہ مذکورہ مکان اسی کا ہے، اس سے بھی یہی ثابت کرنا ہے کہ جس طرح یہاں مدعی سے مزید دو گواہ طلب کیے گئے ہیں اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اس سے مزید دو گواہ طلب کیے جائیں گے۔

قَالَ وَكَذٰلِكَ كِتَابُ الْقَاضِيْ اِلَى الْقَاضِيْ، لِأَنَّهُ فِيْ مَعْنَى الشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ اِلاَّ أَنَّ الْقَاضِيْ لِكَمَالِ دِيَانَتِهٖ وَوُفُوْرِ وِلَايَتِهٖ يَتَفَرَّدُ بِالنَّقْلِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ یہی حکم کتاب القاضی الی القاضی کا بھی ہے، کیوں کہ وہ بھی شہادت علی الشہادت کے معنی میں ہے لیکن قاضی اپنی کمالِ دیانت اور وفورِ ولایت کی وجہ سے (اصل کی گواہی) نقل کرنے میں متفرد ہے۔

اللغاتُ:

﴿وفور﴾ پور ہونا۔ ﴿یتفرّد﴾ اکیلا ہوتا ہے۔

گواہی کے بارے میں قاضی کی تحریر کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے دوسرے قاضی کے پاس کوئی مکتوب روانہ کیا اور اس میں اس نے لکھا کہ میرے پاس دو لوگوں نے شہادت دی ہے کہ فلاں بن فلاں پر فلاں کے دو ہزار روپۓ واجب الاداء ہیں، لہٰذا آپ مدیون پر دو ہزار کا فیصلہ کر دیجئے، چنانچہ جب مکتوب الیہ قاضی نے مدعی علیہ پر دو ہزار اداء کرنے کا فیصلہ کیا تو اس نے انکار کر دیا اور کہنے لگا کہ میں مدعی علیہ نہیں ہوں تو اس صورت میں بھی مکتوب الیہ قاضی مدعی سے دو ایسے گواہ طلب کرے گا جو اس بات کی شہادت دیں یہ کہ وہی مدعی علیہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی بھی شہادت علی الشہادت کے معنی میں ہے، کیوں کہ جس طرح فرعی گواہ اصل گواہ کی شہادت نقل کرتے ہیں اسی طرح قاضی بھی شہودِ اصلی کی شہادت کو (بذریعہ خط وکتابت) نقل کرتا ہے، لیکن قاضی کے علاوہ کے حق میں یہ چیز شرط نہیں ہے، کیوں کہ قاضی اپنی کمالِ دیانت اور تمامیتِ ولایت کی وجہ سے نقل وغیرہ میں منفرد اور وحید ہوتا ہے اور اس کی بات بہت سے لوگوں کی بات پر بھاری ہوتی ہے۔

وَلَوْ قَالَ فِيْ هٰذَيْنِ الْبَابَيْنِ التَّمِيْمِيَّةُ لَمْ يَجُزْ حَتّٰى يَنْسِبُوْهَا اِلٰى فَخِذٍ وَهِيَ الْقَبِيْلَةُ الْخَاصَّةُ، وَهٰذَا لِأَنَّ التَّعْرِيْفَ لَا بُدَّ مِنْهُ فِيْ هٰذَا وَلَا يَتَحَصَّلُ بِالنِّسْبَةِ الْعَامَّةِ وَهِيَ عَامَّةٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى بَنِيْ تَمِيْمٍ، لِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يُحْصَوْنَ، وَيَحْصُلُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْفَخِذِ لِأَنَّهَا خَاصَّةٌ، وَقِيْلَ الْفَرْغَانِيَّةُ نِسْبَةٌ عَامَّةٌ، وَالْأُوْزَجَنْدِيَّةُ خَاصَّةٌ، وَقِيْلَ السَّمَرْقَنْدِيَّةُ وَالْبُخَارِيَّةُ عَامَّةٌ، وَقِيْلَ اِلَى السِّكَّةِ الصَّغِيْرَةِ خَاصَّةٌ وَاِلَى الْمَحَلَّةِ الْكَبِيْرَةِ وَالْمِصْرِ عَامَّةٌ، ثُمَّ التَّعْرِيْفُ وَاِنْ كَانَ يَتِمُّ بِذِكْرِ الْجَدِّ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ خِلَافًا لِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَلٰى ظَاهِرِ الرِّوَايَاتِ فَذِكْرُ الْفَخِذِ يَقُوْمُ مَقَامَ الْجَدِّ لِأَنَّهُ اِسْمُ الْجَدِّ الْأَعْلٰى فَنَزَلَ مَنْزِلَةَ الْجَدِّ الْأَدْنٰى.

ترجمه: اور اگر گواہوں نے ان دونوں صورتوں میں تمیمیہ کہا تو جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اسے اس کے فخذ کی طرف منسوب کریں اور فخذ خاص قبیلہ ہے اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ اس میں شناخت ضروری ہے اور نسبتِ عامہ سے شناخت حاصل نہیں ہوتی اور تمیمیہ بنو تمیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے نسبت عامہ ہے کیوں کہ وہ ایسی قوم ہے جسے شمار نہیں کیا جا سکتا، اور فخذ کی طرف نسبت کرنے سے

شناخت حاصل ہو جاتی ہے، کیوں کہ وہ نسبتِ خاصہ ہے، اور کہا گیا کہ فرغانہ نسبت عامہ ہے اور اوز جند یہ نسبت خاصہ ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ سمرقند یہ نسبتِ عامہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ چھوٹے کوچے کی طرف نسبت کرنا نسبتِ خاصہ ہے اور بڑے محلے اور شہر کی طرف نسبت کرنا نسبتِ عامہ ہے، پھر ظاہری روایت کے مطابق حضرات طرفینؒ کے یہاں اگر چہ دادا کو ذکر کرنے سے شناخت پوری ہو جاتی ہے تاہم فخذ کا ذکر کرنا دادا کے قائم مقام ہے، کیوں کہ فخذ جدّ اعلیٰ کا نام ہوتا ہے لہٰذا اسے جدّ ادنیٰ کے درجے میں اتار لیا جائے گا۔

اللغاتُ:

﴿لایحصون﴾ نا قابل شمار۔ ﴿فخذ﴾ خاندان، ذیلی قبیلہ۔ ﴿سکّة﴾ گلی۔ ﴿مصر﴾ شہر۔ ﴿جدّ﴾ دادا۔

کتاب القاضی الیٰ القاضی کی حیثیت:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت اور کتاب القاضی الی القاضی میں اگر کسی گواہ نے مدعیٰ علیہا اور مقروضہ عورت کی نسبت اس کی قوم کی طرف کرتے ہوئے مثلاً یہ کہا کہ نداء بنت نعمان تمیمیہ پر فلاں کے ایک ہزار روپے واجب الأ داء ہیں تو اس نسبت سے شہادت دینا جائز نہیں ہے، ہاں اگر گواہوں نے مدیونہ عورت کو اس کے فخذ یعنی اس کے خاص کنبہ اور قبیلہ کی طرف منسوب کر کے اس کے متعلق شہادت دی تو یہ درست اور جائز ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نسبت بیان کرنے سے شناخت مقصود ہوتی ہے اور انسان کی شناخت اس کے خاص قبیلے کی طرف نسبت کرنے سے ہوتی ہے نہ کہ عام قبیلے کی طرف نسبت کرنے سے، اور صورت مسئلہ میں چونکہ تمیمیہ کہہ کر مدیونہ عورت کو بنی تمیم کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس لیے اس نسبت سے اس عورت کا اصل چہرہ سامنے نہیں آسکے گا، کیوں کہ بنوتمیم ایک ایسی قوم ہے جس کے افراد کا احصاء اور احاطہ ممکن ہی نہیں ہے اس لیے جب تک گواہ خاص کنبہ اور خاص قبیلہ کی طرف نسبت نہیں کریں گے اس وقت تک شناخت حاصل نہیں ہوگی اور چونکہ شناخت ہی مقصود ہے، اس لیے جب شناخت حاصل نہیں ہوگی تو شہادت بھی معتبر نہیں ہوگی۔

وقیل الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ صوبہ فرغانہ کی طرف نسب کرنا نسبتِ عامہ ہے البتہ اس کے ایک خاص علاقے اوز جند کی طرف نسبت کرنا خاصہ ہے۔

دوسرے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ بخارا اور سمرقند کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ کہلائے گا جب کہ کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ چھوٹے چھوٹے محلے اور گلی کوچے کی طرف نسبت کرنا نسبتِ خاصہ ہے اور بڑے محلے اور شہروں کی طرف نسبت کرنا نسبتِ عامہ ہے۔

ثم التعریف الخ: فرماتے ہیں کہ حضرات طرفینؒ کے یہاں شناخت کرانے میں باپ کے ساتھ ساتھ دادا کا ذکر بھی ضروری ہے، لیکن اگر کسی نے باپ کے بعد دادا کا ذکر نہ کر کے فخذ یعنی قبیلۂ خاص کی طرف نسبت کر دی اور اس کا تذکرہ بھی کر دیا تو اس سے بھی نسبت تام ہو جائے گی، کیوں کہ فخذ قبیلے کا جد اعلیٰ ہوتا ہے، لہٰذا اسے جد ادنیٰ یعنی دادا کے قائم مقام مان لیا جائے گا اور شناخت تام ہو جائے گی یہی ظاہر الروایہ بھی ہے، البتہ اس میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، چنانچہ اگر ان کے یہاں فخذ کی نسبت نہ کی گئی اور صرف باپ کے ذکر پر اکتفاء کر لیا گیا تو بھی کافی ہے، کیوں کہ ان کے یہاں صرف باپ کے ذکر سے تعریف مکمل ہو جاتی ہے اور دادا کے ذکر کی ضرورت نہیں پڑتی کہ عدمِ ذکرِ فخذ سے تعریف کے ناقص اور نا تمام ہونے کا شبہہ اور شائبہ ہو۔

فَصْلٌ أَيْ هٰذَا فَصْلٌ فِيْ أَحْكَامِ شَهَادَةِ الزُّوْرِ

یہ فصل جھوٹی گواہی کے احکام کے بیان میں ہے

صاحب عنایہ و بنایہؒ نے لکھا ہے کہ جھوٹی گواہی کے بھی مستقل احکام و مسائل ہیں، اس لیے انہیں علیحدہ فصل کے تحت بیان کیا گیا ہے، لیکن چونکہ سچی گواہی ہی حقیقت میں شہادت ہے، اس لیے پہلے شہادت حقیقی کے احکام کو بیان کیا گیا اور اب شہادت زور کے احکام و مسائل بیان کیے جارہے ہیں۔ (بنایہ: ۸/ ۲۳۵)

قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ شَاهِدُ الزُّوْرِ أُشَهِّرُهُ فِي السُّوْقِ وَلَا أُعَزِّرُهُ، وَقَالَا نُوَجِّعُهُ ضَرْبًا وَنُحْبِسُهُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لَهُمَا مَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ ضَرَبَ شَاهِدَ الزُّوْرِ أَرْبَعِيْنَ سَوْطًا وَسَخَّمَ وَجْهَهُ، وَلِأَنَّ هٰذِهٖ كَبِيْرَةٌ يَتَعَدّٰى ضَرَرُهَا إِلَى الْعِبَادِ وَلَيْسَ فِيْهَا حَدٌّ مُقَرَّرٌ فَيُعَزَّرُ، وَلَهُ أَنَّ شُرَيْحًا كَانَ يُشَهِّرُهُ وَلَا يَضْرِبُ، وَلِأَنَّ الْإِنْزِجَارَ يَحْصُلُ بِالتَّشْهِيْرِ فَيُكْتَفٰى بِهٖ، وَالضَّرْبُ وَإِنْ كَانَ مُبَالَغَةً فِي الزَّجْرِ وَلٰكِنَّهُ يَقَعُ مَانِعًا عَنِ الرُّجُوْعِ فَوَجَبَ التَّخْفِيْفُ نَظْرًا إِلٰى هٰذَا الْوَجْهِ، وَحَدِيْثُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ مَحْمُوْلٌ عَلَى السِّيَاسَةِ بِدَلَالَةِ التَّبْلِيْغِ إِلَى الْأَرْبَعِيْنَ وَالتَّسْخِيْمِ، ثُمَّ تَفْسِيْرُ التَّشْهِيْرِ مَنْقُوْلٌ عَنْ شُرَيْحٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَبْعَثُهُ إِلٰى سُوْقِهٖ إِنْ كَانَ سُوْقِيًّا وَإِلٰى قَوْمِهٖ إِنْ كَانَ غَيْرَ سُوْقِيٍّ بَعْدَ الْعَصْرِ أَجْمَعَ مَا كَانُوْا يَقُوْلُوْنَ إِنَّ شُرَيْحًا يَقْرَأُ عَلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَقُوْلُ إِنَّا وَجَدْنَا هٰذَا شَاهِدَ زُوْرٍ فَاحْذَرُوْهُ وَحَذِّرُوا النَّاسَ مِنْهُ، وَذَكَرَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرْخَسِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يُشَهَّرُ عِنْدَهُمَا أَيْضًا، وَالتَّعْزِيْرُ وَالْحَبْسُ عَلٰى قَدْرِ مَا يَرَاهُ الْقَاضِيْ عِنْدَهُمَا، وَكَيْفِيَّةُ التَّعْزِيْرِ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْحُدُوْدِ.

ترجمه: حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جھوٹی گواہی دینے والے کی بازار میں تشہیر کروں گا اور اسے تعزیر نہیں کروں گا، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ ہم اسے ماریں گے اور قید خانے میں رکھیں گے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل وہ واقعہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دینے والے کو چالیس کوڑے مارے اور اس کا منہ کالا کیا، اور اس لیے کہ جھوٹی گواہی دینا گناہ کبیرہ ہے جس کا ضرر بندوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اس میں کوئی حد نہیں ہے، اس

لیے اس کی تعزیر کی جائے گی۔

حضرت امام اعظم رالیٹھیلہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح ؒ جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے اور مارتے نہیں تھے، اور اس لیے کہ جھوٹی گواہی سے رکنا تشہیر کے ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا اسی پر اکتفاء کیا جائے گا اور ضرب سے اگر چہ زجر میں مبالغہ ہوتا ہے لیکن وہ رجوع سے مانع ہوگا، لہٰذا اس صورت کی طرف نظر کرتے ہوئے تخفیف واجب ہے اور حضرت عمرؓ کا واقعہ سیاست مدنیہ پر محمول ہے، پھر تشہیر کی کیفیت حضرت شریح رالیٹھیلہ سے اس طرح منقول ہے کہ عصر کے بعد جس وقت لوگوں کا سب سے زیادہ مجمع ہوتا اور شاہد زور بازاری ہوتا تو حضرت شریح رالیٹھیلہ اسے بازار میں بھیجتے تھے اور اگر وہ غیر بازاری ہوتا تو اسے اس کی قوم میں بھیجتے تھے اور لے جانے والے یہ کہتے تھے کہ قاضی جی نے تمھیں سلام عرض کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ ہم نے اسے جھوٹا گواہ پایا ہے، لہٰذا خود بھی اس سے بچو اور لوگوں کو بھی بچاؤ، حضرت شمس الائمہ سرخسیؒ نے بیان کیا ہے کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں بھی تشہیر کی جائے گی اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں تعزیر اور حبس قاضی کی رائے کے مطابق ہوگا اور تعزیر کی کیفیت وہی ہے جسے ہم نے کتاب الحدود میں بیان کیا ہے۔

اللغاتُ:

﴿زور﴾ جھوٹ۔ ﴿أشھّرہٗ﴾ میں اس کی تشہیر کراؤں گا۔ ﴿سوق﴾ بازار۔ ﴿لا أعزرہ﴾ اس کو سزا نہیں دوں گا۔ ﴿نوجعہ﴾ ہم اس کو تکلیف پہنچائیں گے۔ ﴿سوط﴾ کوڑے۔ ﴿یتعدّی﴾ تجاوز کرتا ہے۔ ﴿احذروہ﴾ اس سے بچ جاؤ۔ ﴿حذّروا﴾ بچاؤ۔ ﴿حبس﴾ قید۔

جھوٹی گواہی کی سزا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی معاملے میں جھوٹی گواہی دے اور پھر وہ پکڑا جائے تو امام اعظم رالیٹھیلہ کے یہاں اس کی سزاء صرف تشہیر اور تذلیل ہے، تعزیر یعنی کوڑے مارنا نہیں ہے، جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ایسے شخص کی سزاء کوڑے بھی ہیں اور قید خانہ بھی ہے یعنی اسے مارا بھی جائے گا اور جیل میں بھی ڈالا جائے گا، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل حضرت عمرؓ کا وہ اثر ہے جس میں یہ وضاحت ہے کہ سیدنا فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو کوڑے بھی لگوائے اور اس کا منہ بھی کالا کیا اس اثر سے یہ بات واضح ہے کہ شاہد زور کی سزاء تعزیر بھی ہے صرف تشہیر نہیں ہے۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے چنانچہ قرآن نے **واجتنبوا قول الزور** کے فرمان سے اس برائی سے بچنے کا تاکیدی حکم دیا ہے اور پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کبائر میں شمار فرمایا ہے اور یہ ایسا گناہ ہے جس کا ضرر بندوں کی طرف متعدی ہے اور اس گناہ کی وجہ سے اصحاب حقوق اپنے حقوق سے محروم ہو جاتے ہیں اور بے ایمان اور ضمیر فروش لوگ مالدار ہو جاتے ہیں، لیکن چونکہ شریعت کی طرف سے اس پر کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے اس لیے اس وباء کو روکنے کے لیے ضرور بالضرور تعزیر واجب کی جائے گی۔

وله أن شریحا الخ: حضرت امام اعظم رالیٹھیلہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح رالیٹھیلہ جھوٹے گواہ کی صرف تشہیر کرتے تھے اور اسے مارتے نہیں تھے اور چونکہ حضرت شریحؒ صحابۂ کرامؓ کے زمانے میں قاضی تھے اس لیے ان کا یہ عمل حضرات صحابہؓ کے زمانے میں

پیش آیا ہوگا اور کسی نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی ہے اس لیے ان کا یہ عمل اجماع کے قائم مقام ہوا اور اجماع سے یہ ثابت ہوگیا کہ شاہدِ زور کی سزا صرف تشہیر ہے نہ کہ تعزیر۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ سزاء کوئی بھی ہو اس کا مقصد جھوٹے گواہ کو جھوٹی گواہی سے باز رکھنا ہے اور چونکہ تشہیر سے یہ مقصد حاصل بھی ہو جاتا ہے، اس لیے اسی پر اکتفاء کیا جائے گا اور تعزیر پر عمل نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ اگر چہ تعزیر سے علی وجہ الکمال سزاء کا مقصد حاصل ہوتا ہے، لیکن اس میں یہ خدشہ رہتا ہے کہ ضرب کے خوف سے مجرم اپنے جرم کا اقرار ہی نہ کرے اور لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں، اس لیے اس خدشہ کے پیشِ نظر صرف تشہیر سے کام چلایا جائے گا اور تعزیر کو آواز نہیں دی جائے گی۔

وحديث عمر رضی اللہ عنہ الخ: صاحب ہدایہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی پیش کردہ دلیل یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ عمل سیاست مدنیہ کے طور پر تھا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے شاہدِ زور کو چالیس کوڑے لگوائے تھے نیز اس کا منہ بھی کالا کرایا تھا جب کہ چالیس کوڑے غلام اور باندی کی حد قذف میں انھیں لگائے جاتے ہیں نہ کہ کسی جھوٹی شہادت میں اور منہ تو کسی بھی حد میں کالا نہیں کیا جاتا، اس لیے حضرت عمرؓ کا یہ عمل یقیناً سیاستِ مدنیہ کے طور پر تھا نہ کہ سزاء کے طور پر لہٰذا اس سے تعزیر پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

ثم تفسير التشهير الخ: فرماتے ہیں کہ تشہیر کی صورت اور اس کی کیفیت خود قاضی شُریح رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر شاہدِ زور بازاری آدمی ہوتا تو قاضی جی عصر کی نماز کے بعد جب مجمع اکٹھا ہوتا تو اسے بازار میں بھجوا دیتے یا اگر وہ بازاری نہ ہوتا تو اس کی قوم میں بھیجتے اور لیجانے والوں سے یہ کہلا دیتے کہ قاضی جی نے سب لوگوں کو سلام عرض کیا ہے اور یہ پیغام بھیجا ہے کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا پایا ہے، لہٰذا آپ لوگ اس سے احتیاط اور اجتناب کریں اور لوگوں کو بھی اس سے باز رہنے کی تلقین کر دیں۔

وذكر شمس الأئمة الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کے مطابق حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں بھی شاہدِ زور کی تشہیر کی جائے گی، رہا مسئلہ ان کے یہاں تعزیر اور قید و بند کا تو یہ قاضی کی رائے اور اس کی صواب دید پر موقوف ہے اور تعزیر کی کیفیت کتاب الحدود کی **فصل في التعزير** میں مذکور ہے۔

وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ شَاهِدَانِ أَقَرَّا أَنَّهُمَا شَهِدَا بِزُوْرٍ لَمْ يُضْرَبَا وَقَالَا يُعَزَّرَانِ، وَفَائِدَتُهُ أَنَّ شَاهِدَ الزُّوْرِ فِي حَقِّ مَاذَكَرْنَا مِنَ الْحُكْمِ هُوَ الْمُقِرُّ عَلٰى نَفْسِهٖ بِذٰلِكَ، فَأَمَّا لَا طَرِيْقَ اِلَى اِثْبَاتِ ذٰلِكَ بِالْبَيِّنَةِ، لِأَنَّهُ نَفْيُ الشَّهَادَةِ، وَالْبَيِّنَاتُ لِلْاِثْبَاتِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو گواہوں نے اقرار کیا کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو انہیں مارا نہیں جائے گا، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ انہیں تعزیر کی جائے گی اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ شاہدِ زور ہمارے بیان کردہ حکم کے حق میں اپنی ذات پر اقرار کرنے والا ہے، لیکن بینہ کے ذریعہ اسے ثابت کرنے کی راہ نہیں ہے، کیوں کہ یہ شہادت کی نفی ہے اور بینات اثبات کے لیے

ہوتی ہیں۔ واللہ اعلم

اللغات:

﴿زور﴾ جھوٹ۔ ﴿أقرّا﴾ دونوں نے اقرار کیا۔ ﴿لم یضربا﴾ ان کو نہیں مارا جائے گا۔ ﴿یعزّران﴾ ان کو سزا دی جائے گی۔ ﴿مقرّ﴾ اقرار کرنے والا۔ ﴿بیّنة﴾ گواہی۔

گواہوں کا جھوٹی گواہی کا اقرار کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے اقرار کیا کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں انہیں مارا نہیں جائے گا جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ان کی تعزیر کی جائے گی، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر کی اس عبارت کا فائدہ یہ ہے کہ گواہ کا جھوٹ صرف اس کے اقرار سے ثابت ہوسکتا ہے اور اقرار کے علاوہ بینہ اور شہادت کے ذریعہ اسے نہیں ثابت کیا جاسکتا، کیوں کہ بینہ کے ذریعہ اسے ثابت کرنے میں شہادت کی نفی لازم آئے گی حالانکہ بینات اثباتِ شی کے لیے ہوتے ہیں نہ کہ نفی شی کے لیے، اس لیے بینہ سے تو کذب اور جھوٹ ثابت نہیں ہوسکتا، ہاں مقر کے اقرار سے اسے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ رجوع عن الشہادت شہادت متحقق ہونے کے بعد ہی واقع ہوگا اسی لیے صاحب کتاب نے کتاب الشہادت کے بعد کتاب الرجوع عن الشہادت کو بیان کیا ہے اور چونکہ شہادت میں رجوع کا مسئلہ بھی جھوٹی شہادت کے بعد ہی پیش آتا ہے، اس لیے بھی کتاب الرجوع کو باب شہادۃ الزور کے بعد بیان کیا ہے۔

قَالَ وَاِذَا رَجَعَ الشُّهُوْدُ عَنْ شَهَادَتِهِمْ قَبْلَ الْحُكْمِ بِهَا سَقَطَتْ، لِأَنَّ الْحَقَّ اِنَّمَا يَثْبُتُ بِالْقَضَاءِ وَالْقَاضِيْ لَايَقْضِيْ بِكَلَامٍ مُتَنَاقِضٍ، وَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِمَا، لِأَنَّهُمَا مَا أَتْلَفَا شَيْئًا لَاعَلَى الْمُدَّعِيْ وَلَا عَلَى الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ، فَإِنْ حَكَمَ بِشَهَادَتِهِمْ ثُمَّ رَجَعُوْا لَمْ يَفْسَخِ الْحُكْمُ، لِأَنَّ آخِرَ كَلَامِهِمْ يُنَاقِضُ أَوَّلَهُ فَلَا يَنْقُضُ الْحُكْمُ بِالتَّنَاقُضِ، وَلِأَنَّهُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الصِّدْقِ مِثْلُ الْأَوَّلِ وَقَدْ تَرَجَّحَ الْأَوَّلُ بِاتِّصَالِ الْقَضَاءِ بِهِ، وَعَلَيْهِمْ ضَمَانُ مَا أَتْلَفُوْهُ بِشَهَادَتِهِمْ لِاقْرَارِهِمْ عَلٰى أَنْفُسِهِمْ بِسَبَبِ الضَّمَانِ، وَالتَّنَاقُضُ لَايَمْنَعُ صِحَّةَ الْإِقْرَارِ وَسَنُقَرِّرُهُ مِنْ بَعْدُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر گواہی پر فیصلہ سے پہلے گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا تو شہادت ساقط ہوجائے گی، کیوں کہ حق قضاء سے ثابت ہوتا ہے اور قاضی متناقض کلام پر فیصلہ نہیں کرتا اور گواہوں پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ انہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی ہے، نہ تو مدعی کی اور نہ ہی مدعی علیہ کی، پھر اگر قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ کردیا پھر انہوں نے رجوع کیا تو فیصلہ فسخ نہیں ہوگا، کیوں کہ گواہوں کا آخری کلام ان کے پہلے کلام کے مناقض ہے اس لیے تناقض کی وجہ سے حکم نہیں ٹوٹے گا اور اس لیے کہ سچائی پر دلالت کرنے میں کلام آخر کلام اول کی طرح ہے اور اول کے ساتھ قضاء متصل ہونے سے وہ راجح ہوچکا ہے اور ان گواہوں پر اس چیز کا ضمان واجب ہے جسے انہوں نے اپنی شہادت سے تلف کیا ہے، کیوں کہ انہوں نے اپنی ذات پر سببِ ضمان کا

اقرار کیا ہے اور تناقض صحتِ اقرار سے مانع نہیں ہے اور بعد میں ہم اسے بیان کریں گے۔

اللغات:

﴿سقطت﴾ ساقط ہو جائے گی۔ ﴿لایقضی﴾ فیصلہ نہیں کرتا۔ ﴿متناقض﴾ آپس میں ایک دوسرے کا مخالف۔
﴿أتلفا﴾ خراب کیا، ہلاک کیا۔ ﴿لاینقض﴾ نہیں توڑتا۔ ﴿صدق﴾ سچائی۔

فیصلے سے پہلے گواہی سے پھر جانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شہادت کے گواہوں نے گواہی پر فیصلہ کیے جانے سے پہلے اپنی شہادت سے اعراض کر لیا تو وہ شہادت ساقط ہو جائے گی اور آئندہ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی اعراض سے پہلے اس شہادت سے کوئی حق ثابت ہوگا، کیوں کہ حق کا ثبوت قضائے قاضی سے ہوتا ہے اور صورت مسئلہ میں قضائے قاضی سے پہلے ہی چونکہ گواہوں نے اپنی شہادت سے اعراض کر لیا ہے اس لیے ان کے کلام میں تناقض ہو گیا ہے اور قاضی بالکل واضح اور عیاں شہادت پر فیصلہ کرتا ہے، کلام متناقض اور متنازع فیہ پر فیصلہ نہیں کرتا اور یہاں تناقض کی وجہ سے قاضی نے کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے اسی لیے مدعی علیہ پر کوئی حکم بھی ثابت نہیں ہوگا۔

ولا ضمان الخ: فرماتے ہیں کہ مذکورہ شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے گواہوں پر کسی طرح کا کوئی تاوان یا ضمان نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ ضمان کسی چیز کو ضائع اور ہلاک کرنے سے ہوتا ہے اور صورتِ مسئلہ میں گواہوں نے نہ تو مدعی کا کوئی نقصان کیا ہے اور نہ ہی مدعی علیہ کا، مدعی علیہ کا نقصان تو اس طرح نہیں کیا ہے کہ انہوں نے شہادت سے رجوع کر لیا اور اس پر کوئی حق واجب نہیں کرایا اور مدعی کا نقصان اس معنی کر کے نہیں کیا ہے کہ اگر چہ گواہوں کی شہادت برحق تھی اور اس سے رجوع کر کے گواہوں نے کتمانِ شہادت کا جرم کیا ہے مگر چونکہ یہ ایسا جرم نہیں ہے جو موجب ضمان ہو، اس لیے اس حوالے سے بھی گواہوں پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا۔ (عنایہ وبنایہ)

فان حکم الخ: یہ صورت مسئلہ کی دوسری شق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قاضی نے گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کر دیا تھا اور اس کے بعد گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کیا تو اس صورت میں اس رجوع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور قاضی کا فیصلہ باقی اور برقرار رہے گا، کیوں کہ گواہوں کا کلام ثانی یعنی رجوع عن الشہادت ان کے کلام اول یعنی ادائے شہادت کے معارض اور مناقض ہے اور کلامِ مناقض کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اسی لیے صورتِ مسئلہ میں گواہوں کے رجوع کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور ان کی شہادت پر دیا ہوا قاضی کا فیصلہ بحال رہے گا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا دوسرا کلام یعنی شہادت سے رجوع کرنا صداقت وسچائی میں کلام اول یعنی ادائے شہادت کے ہم معنی ہے، کیوں کہ پہلے جب انہوں نے گواہی دی تو گواہی دینا ان کے نزدیک سچ اور صحیح تھا اور بعد میں جب انہوں نے اس سے اعراض کر لیا تو یہ بھی ان کے گمان میں صحیح ہے، اس لیے ان کا دونوں کلام ایک دوسرے کے مساوی ہے مگر چونکہ کلام اول یعنی ادائے شہادت کے ساتھ قضائے قاضی کی شکل میں ایک مرجح متصل ہو گیا ہے اس لیے وہی کلام راجح ہوگا اور وہ کلامِ ثانی سے فسخ نہیں ہوگا۔

وعلیھم الخ: فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں گواہوں کے اپنی گواہی سے اعراض کرنے کی صورت میں مدعیٰ علیہ کا جو مال ہلاک ہوا ہے اور بلا دلیل وہ مال مدعی کو دلوایا گیا ہے، ان گواہوں پر اس کا ضمان واجب ہوگا، کیوں کہ شہادت سے اعراض کر کے ان گواہوں نے اپنی ذات پر سببِ ضمان کا اقرار کرلیا ہے اور آدمی کا اقرار اس کے اپنے حق میں اور اس کی اپنی ذات میں معتبر ہوتا ہے اگرچہ ہزار ہا مانع حائل ہوں، لہٰذا صورت مسئلہ میں گواہوں کا رجوع عن الشہادت درحقیقت سببِ ضمان کا اقرار ہے اور اگرچہ ان کے کلام میں تناقض ہے، لیکن پھر بھی وجوبِ ضمان کے سلسلے میں ان کا یہ اقرار ان کی ذات میں مؤثر اور مفید ہوگا اور انہیں ضمان دینا ہوگا، صاحب کتاب یہ وعدہ کررہے ہیں کہ آئندہ بھی اس پر گفتگو کریں گے، اس لیے کچھ دیر اور کچھ دور تک انتظار کیجیے۔

وَلَا يَصِحُّ الرُّجُوْعُ إِلَّا بِحَضْرَةِ الْحَاكِمِ، لِأَنَّهُ فَسْخٌ لِلشَّهَادَةِ فَيَخْتَصُّ بِمَا تَخْتَصُّ بِهِ الشَّهَادَةُ مِنَ الْمَجْلِسِ وَهُوَ مَجْلِسُ الْقَاضِيْ أَيُّ قَاضٍ كَانَ، وَلِأَنَّ الرُّجُوْعَ تَوْبَةٌ، وَالتَّوْبَةُ عَلَى حَسْبِ الْجِنَايَةِ فَالسِّرُّ بِالسِّرِّ، وَالْإِعْلَانُ بِالْإِعْلَانِ، وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ الرُّجُوْعُ فِيْ غَيْرِ مَجْلِسِ الْقَاضِيْ فَلَوِ ادَّعَى الْمَشْهُوْدُ عَلَيْهِ رُجُوْعَهُمَا وَأَرَادَ يَمِيْنَهُمَا لَا يُحَلَّفَانِ، وَكَذَا لَا تُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُ ادَّعٰى رُجُوْعًا بَاطِلًا حَتّٰى لَوْ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ أَنَّهُ رَجَعَ عِنْدَ قَاضٍ كَذَا وَضَمَّنَهُ الْمَالَ تُقْبَلُ، لِأَنَّ السَّبَبَ صَحِيْحٌ.

ترجمہ: اور حاکم کی موجودگی کے بغیر رجوع کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ شہادت کو فسخ کرنا ہے، لہٰذا اس مجلس کے ساتھ مختص ہوگا جس کے ساتھ شہادت مختص ہے اور وہ قاضی کی مجلس ہے خواہ کوئی بھی قاضی ہو، اور اس لیے کہ رجوع عن الشہادۃ توبہ ہے اور توبہ جنایت کے مطابق ہوتی ہے لہٰذا خفیہ جرم کی خفیہ توبہ ہے اور علانیہ کی علانیہ توبہ ہے، اور جب مجلسِ قاضی کے علاوہ میں رجوع کرنا صحیح نہیں ہے تو اگر مشہود علیہ نے دونوں گواہوں کے رجوع کا دعویٰ کیا اور ان سے قسم لینا چاہا تو ان سے قسم نہیں لی جائے گی نیز ان کے خلاف مدعیٰ علیہ کا بینہ بھی مقبول نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے باطل رجوع کا دعویٰ کیا ہے یہاں تک کہ اگر مدعیٰ علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ اس نے فلاں قاضی کے پاس رجوع کیا ہے اور اس قاضی نے اسے مال کا تاوان دلایا ہے، تو بینہ مقبول ہوگا، کیوں کہ سبب صحیح ہے۔

اللغات:

﴿حضرة﴾ موجودگی۔ ﴿فسخ﴾ ختم کرنا، توڑنا۔ ﴿سرّ﴾ پوشیدہ، خفیہ۔ ﴿ادّعٰی﴾ دعویٰ کیا۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿ضمّن﴾ ضامن بنایا ہے۔

گواہی سے رجوع کی شرائط:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ گواہوں کے لیے اسی صورت میں شہادت سے رجوع کرنا درست ہے جب حاکم اور قاضی موجود ہوں اور اس کی موجودگی میں رجوع کیا جائے خواہ وہی حاکم ہو جس کے سامنے شہادت دی گئی ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور حاکم ہو، لیکن حاکم کی موجودگی میں شرط اور ضروری ہے اور اس کی دو دلیلیں ہیں (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنا درحقیقت شہادت کو فسخ

کرنا ہے، لہٰذا جس طرح شہادت کی ادائیگی مجلسِ قاضی کے ساتھ مختص ہے اسی طرح اس کا فسخ اور اس سے رجوع بھی مجلسِ قاضی کے ساتھ مختص ہوگا (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنا جھوٹ کی جنایت سے توبہ ہے اور توبہ جنایت کے مطابق ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص خفیہ طور پر جنایت کرتا ہے تو اسکی توبہ بھی خفیہ طور پر ہوتی ہے اور اگر کوئی شخص علانیہ جنایت کرتا ہے تو اس کی توبہ بھی علانیہ ہوتی ہے اور چونکہ صورتِ مسئلہ میں شہادت کا واقعہ مجلس قاضی میں پیش آیا ہے، اس لیے اس سے توبہ بھی مجلس قاضی ہی میں ہوگی اور رجوع کے لیے قاضی کی مجلس ضروری ہوگی۔

وإذا لم الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ رجوع عن الشہادت کے لیے چونکہ قاضی کی مجلس ضروری ہے اسی لیے اگر مدعی علیہ نے یہ دعویٰ کیا کہ گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا ہے اور اس نے اس پر بینہ پیش کردیا یا بینہ نہیں پیش کرسکا اور گواہوں سے قسم لینے کا ارادہ کیا تو نہ تو مدعی علیہ کا بینہ مقبول ہوگا اور نہ ہی اسے گواہوں سے قسم لینے کا اختیار ہوگا، کیوں کہ بینہ اور قسم دونوں صحیح دعوے پر منعقد اور مرتب ہوتے ہیں اور یہاں مجلسِ قاضی کے علاوہ رجوع عن الشہادۃ کا دعویٰ چونکہ باطل دعویٰ ہے، اس لیے نہ تو اس پر بینہ مقبول ہوگا اور نہ ہی اس دعوے پر کسی سے قسم لی جائے گی، ہاں اگر مدعی علیہ نے صحیح دعویٰ کیا اور یہ کہا کہ گواہوں نے فلاں قاضی کے سامنے شہادت سے رجوع کیا ہے اور اس قاضی نے میرے لیے ان پر مال مقرر کیا ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کردیا تو اس صورت میں اس دعوے پر اس کا بینہ مقبول ہوگا، کیوں کہ قبولیتِ بینہ کا سبب یعنی دعوے کا صحیح ہونا موجود ہے اور جب دعویٰ صحیح ہے تو ظاہر ہے کہ اس پر پیش کردہ بینہ بھی مقبول اور معتبر ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا شَهِدَ شَاهِدَانِ بِمَالٍ فَحَكَمَ الْحَاكِمُ بِهِ ثُمَّ رَجَعَا ضَمِنَا الْمَالَ لِلْمَشْهُوْدِ عَلَيْهِ، لِأَنَّ التَّسْبِيْبَ عَلٰى وَجْهِ التَّعَدِّيْ سَبَبُ الضَّمَانِ كَحَافِرِ الْبِئْرِ وَقَدْ سَبَّبَا لِلْإِتْلَافِ تَعَدِّيًا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا يَضْمَنَانِ، لِأَنَّهُ لَا عِبْرَةَ لِلتَّسْبِيْبِ عِنْدَ وُجُوْدِ الْمُبَاشَرَةِ، قُلْنَا تَعَذَّرَ إِيْجَابُ الضَّمَانِ عَلَى الْمُبَاشِرِ وَهُوَ الْقَاضِيْ، لِأَنَّهُ كَالْمُلْجَأِ إِلَى الْقَضَاءِ وَفِيْ إِيْجَابِهِ صَرْفُ النَّاسِ عَنْ تَقَلُّدِهِ وَتَعَذَّرَ اسْتِيْفَاؤُهُ مِنَ الْمُدَّعِيْ لِأَنَّ الْحُكْمَ مَاضٍ فَاعْتُبِرَ التَّسْبِيْبُ، وَإِنَّمَا يَضْمَنَانِ إِذَا قَبَضَ الْمُدَّعِي الْمَالَ، دَيْنًا كَانَ أَوْ عَيْنًا لِأَنَّ الْإِتْلَافَ بِهِ يَتَحَقَّقُ، وَلِأَنَّهُ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ أَخْذِ الْعَيْنِ وَ إِلْزَامِ الدَّيْنِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی پھر انھوں نے (شہادت سے) رجوع کرلیا تو وہ دونوں مشہود علیہ کے لیے مال کے ضامن ہوں گے، کیوں کہ تعدی کے طور پر سبب مہیا کرنا ضمان کا سبب ہے جیسے کنواں کھودنے والا، اور مذکورہ گواہوں نے بھی بطور تعدی مال تلف کرنے کا سبب مہیا کیا ہے، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں ضامن نہیں ہوں گے کیوں کہ ارتکابِ فعل کے وقت سبب مہیا کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، ہم کہتے ہیں کہ مباشر یعنی قاضی پر ضمان واجب کرنا متعذر ہے، کیوں کہ وہ فیصلہ کرنے میں مجبور شخص کی طرح ہے اور قاضی پر ضمان واجب کرنے میں لوگوں کو عہدۂ قضاء قبول کرنے سے دور کرنا لازم آتا ہے اور مدعی سے بھی ضمان وصول کرنا متعذر ہے، کیوں کہ حکم نافذ ہوچکا ہے لہٰذا سبب مہیا کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور دونوں گواہ اسی وقت ضامن ہوں گے جب مدعی نے مال پر قبضہ کرلیا ہو خواہ وہ مال دین ہو یا عین ہو، کیوں کہ قبضہ کرنے سے ہی تلف کرنا متحقق ہوگا اور اس لیے کہ عین لینے اور دین لازم کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔

اللغات:

﴿رجعا﴾ پھر گئے، لوٹ گئے۔ ﴿ضمنا﴾ تاوان کے ضامن ہوں گے۔ ﴿تسبیب﴾ سبب بنانا۔ ﴿حافر﴾ کھودنے والا۔ ﴿إتلاف﴾ ہلاک کرنا۔ ﴿تعدّیا﴾ ظلم کے طور پر۔ ﴿إیجاب﴾ واجب کرنا۔

فیصلے کے بعد گواہی سے مکرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان نے سلمان پر مال کا دعویٰ کیا اور اس کے دعوے پر دو لوگوں نے شہادت دے دی چنانچہ قاضی نے ان کی شہادت پر مدعی کے لیے مدعی علیہ پر مال کا فیصلہ کردیا اور مدعی نے مدعی علیہ سے مال لے کر اس پر قبضہ کرلیا پھر دونوں گواہ اپنی گواہی سے مکر گئے اور شہادت سے رجوع کرلیا تو اب مشہود علیہ یعنی مدعی علیہ کے لیے وہ دونوں مال کی اس مقدار کے ضامن ہوں گے جو انہوں نے اپنی شہادت سے مدعی کو دلوایا تھا، یہی ہمارا قول ہے اور ائمہ ثلاثہؒ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ گواہوں پر ضمان نہیں ہوگا، بلکہ قاضی پر ضمان واجب ہوگا۔

اس سلسلے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ ناحق اور ظلم وزیادتی کے طور پر کسی چیز کا سبب مہیا کرنا ضمان کا سبب ہے اور حکم سبب اور مُسبِّبُ السبب کی طرف منسوب ہوتا ہے، مباشر کی طرف منسوب نہیں ہوتا چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کی زمین میں یا عام راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں کسی کا جانور گر کر مرگیا تو یہاں بھی مُسبِّب موت یعنی حافر کی طرف سبب منسوب ہوگا کیوں کہ اسی نے دوسرے کی زمین یا عام راستہ میں کنواں کھود کر موت کا سبب پیدا کیا ہے لہٰذا اسی کی طرف حکم منسوب ہوگا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی چونکہ دونوں گواہوں نے مدعی علیہ کے خلاف مدعی کے حق میں ناحق مال کی گواہی دے کر مدعی علیہ کے مال کی ہلاکت اور ضیاع کا سبب مہیا کیا ہے اور پھر شہادت سے رجوع کرکے اس بات کا اقرار بھی کرلیا ہے کہ ہم نے مدعی علیہ سے ناحق مدعی کو مال دلوایا تھا، اس لیے اس مال کا ضمان بھی انہیں پر واجب ہوگا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول کے مطابق گواہوں پر ضمان نہیں واجب ہوگا، بلکہ قاضی پر واجب ہوگا، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب فعل کو انجام دینے والا موجود ہو تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے مُسبِّب اور سبب مہیا کرنے والے کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا اور صورتِ مسئلہ میں چونکہ مدعی علیہ نے قاضی کے حکم اور اس کے آرڈر سے مدعی کو مال دیا ہے اس لیے فعل تلف اور ہلاکت کو انجام دینے والا خود قاضی ہے اس لیے قاضی ہی ضامن بھی ہوگا اور گواہ ضامن نہیں ہوں گے۔

قلنا الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان کردہ یہ نکتہ مباشر کی موجودگی میں فعل اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، مسبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے ہمیں تسلیم ہے، لیکن بر سبیل عموم تسلیم نہیں ہے، کیوں کہ کبھی کبھی مباشر ایسا ہوتا ہے کہ اس پر ضمان ہی واجب نہیں کیا جاسکتا جیسے صورتِ مسئلہ میں قاضی ہے چنانچہ قاضی پر دو وجہوں سے ضمان نہیں واجب کیا جاسکتا (۱) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قاضی اس طرح کے معاملے میں فیصلہ کرنے پر اخروی اعتبار سے مجبور ہوتا ہے، کیوں کہ اگر اس کے پاس گواہوں کی عدالت

سے متصف ہوکر شہادت پہنچے اور وہ اس پر فیصلہ نہ کرے تو اس کا ایمان خطرے میں پڑ جاتا ہے، اسی طرح اگر گواہوں کی پیش کردہ شہادت اور ثبوت عدالت کے بعد بلا وجہ فیصلہ میں وہ تاخیر کرے تو فسق اور گناہ کا الزام اس پر عائد ہوتا ہے، اس لیے فیصلہ کرنے میں وہ مجبور شخص کی طرح ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ معذور اور مجبور اگر موجبِ ضمان کوئی فعل انجام دے دے تب بھی اس پر ضمان نہیں واجب ہوتا اس لیے قاضی پر بھی ضمان واجب نہیں ہوگا (۲) قاضی پر عدم وجوبِ ضمان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر قاضی پر ضمان واجب کر دیا گیا تو اس قاضی کے علاوہ دوسرا کوئی بھی شخص عہدۂ قضاء کو قبول ہی نہیں کرے گا اور ضمان اور تاوان کے خوف سے ہر کوئی اس سے دور بھاگے گا اور نفرت کرے گا اور لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے حالانکہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت ضروری ہے، لہٰذا اس حوالے سے بھی قاضی پر ضمان نہیں واجب کیا جائے گا۔

وتعذر استیفاؤہ الخ: فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں مدعی سے بھی ضمان وصول کرنا ممکن نہیں ہے کیوں کہ مدعی علیہ پر وجوبِ مال کے حوالے سے قاضی کا فیصلہ ماضی میں نافذ ہو چکا ہے، لہٰذا گواہوں کے رجوع عن الشہادۃ سے وہ فیصلہ فسخ نہیں ہوگا اور جب قاضی کا سابقہ فیصلہ فسخ نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ اس فیصلے کے نتیجے میں مدعی کو جو مال ملا ہے اس کی واپسی مدعی پر لازم نہیں ہوگی، الحاصل جب مباشر اور مدعی دونوں سے ضمان کی وصولیابی متعذر ہے تو سبب مہیا کرنے کا اعتبار ہوگا اور مسبب سے ضمان لیا جائے گا اور چونکہ دونوں گواہ سبب مہیا کرنے والے ہیں اس لیے انہی دونوں پر ضمان بھی واجب ہوگا۔

وانما یضمنان الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں گواہوں پر اسی وقت ضمان واجب ہوگا جب مدعی نے مدعی علیہ سے مال لے کر اس پر قبضہ بھی کر لیا ہو خواہ وہ مال دین ہو مثلاً سونا، چاندی ہو یا عین ہو یعنی کپڑا اور دیگر سامان ہو، کیوں کہ ضمان ہلاکت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور یہاں ہلاکت مدعی کے قبضہ سے متحقق ہوگی، اس لیے وجوب ضمان کے لیے مدعی کا قبضہ شرط ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ ضمان کی بنیاد مماثلت پر ہے یعنی جس چیز کو ہلاک کیا گیا ہے اگر اس کا مثل موجود ہو تو اسی چیز کا ضمان واجب ہوتا ہے اب اگر گواہوں نے اپنی گواہی سے مدعی علیہ پر مدعی کے لیے دین واجب کرایا ہو اور اس پر مدعی کے قبضہ سے پہلے ہم مدعی کے گواہوں پر عین کو واجب کر دیں تو دین کے مقابلے میں عین لینا لازم آئے گا حالانکہ دین اور عین میں کوئی مماثلت نہیں ہے، اسی لیے فرمایا کہ مدعی کے قبضہ کے بعد مدعی علیہ گواہوں سے ضمان لے گا، تاکہ جو چیز تلف ہوئی ہے اسی کا ضمان بھی واجب ہو خواہ متلف اور مضمون دونوں عین ہوں یا دین ہوں۔

قَالَ فَإِنْ رَجَعَ أَحَدُهُمَا ضَمِنَ النِّصْفَ، وَالْأَصْلُ أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي هٰذَا بَقَاءُ مَنْ بَقِيَ لَارُجُوْعُ مَنْ رَجَعَ، وَقَدْ بَقِيَ مَنْ يَبْقَى بِشَهَادَتِهِ نِصْفُ الْحَقِّ، وَإِنْ شَهِدَ بِالْمَالِ ثَلَاثَةٌ فَرَجَعَ أَحَدُهُمْ فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ بَقِيَ مَنْ يَبْقَى بِشَهَادَتِهِ كُلُّ الْحَقِّ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْإِسْتِحْقَاقَ بَاقٍ بِالْحُجَّةِ، وَالْمُتْلَفُ مَتَى اسْتُحِقَّ سَقَطَ الضَّمَانُ فَأَوْلٰى أَنْ يَمْتَنِعَ، فَإِنْ رَجَعَ آخَرُ ضَمِنَ الرَّاجِعَانِ نِصْفَ الْحَقِّ، لِأَنَّ بِبَقَاءِ أَحَدِهِمْ يَبْقَى نِصْفُ الْحَقِّ، وَإِنْ شَهِدَ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ فَرَجَعَتْ اِمْرَأَةٌ ضَمِنَتْ رُبُعَ الْحَقِّ لِبَقَاءِ ثَلَاثَةِ الْأَرْبَاعِ بِبَقَاءِ مَنْ بَقِيَ، وَإِنْ رَجَعَتَا ضَمِنَتَا

نِصْفَ الْحَقِّ، لِأَنَّ بِشَهَادَةِ الرَّجُلِ بَقِيَ نِصْفُ الْحَقِّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دونوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو وہ آدھے کا ضامن ہوگا، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو باقی رہا اس کی بقاء معتبر ہے اور رجوع کرنے والے کا رجوع کرنا معتبر نہیں یہ اور وہ شخص باقی ہے جس کی شہادت سے نصف حق باقی ہے، اور اگر تین لوگوں نے مال کی شہادت دی پھر ان میں سے ایک نے رجوع کرلیا تو اس پر ضمان نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ اب بھی ایسے لوگ باقی ہیں جن کی شہادت سے پورا حق باقی رہ سکتا ہے اور یہ اس لیے ہے کہ استحقاق حجت کے ساتھ باقی ہے، اور جب شئ متلف مستحق ہوجاتی ہے تو ضمان ساقط ہوجاتا ہے، لہٰذا رجوع کرنے والے پر بدرجۂ اولیٰ ضمان ممتنع ہوگا۔

پھر اگر دو میں سے ایک اور نے رجوع کرلیا تو دونوں رجوع کرنے والے نصف حق کے ضامن ہوں گے، کیوں کہ ان میں سے ایک کی بقاء سے نصف حق باقی رہتا ہے۔

اور اگر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت نے رجوع کرلیا تو وہ چوتھائی حق کی ضامن ہوگی، کیوں کہ ماقی کی بقاء سے تین چوتھائی حق باقی ہے اور اگر دونوں عورتوں نے رجوع کرلیا تو وہ دونوں نصف حق کی ضامن ہوں گی، کیوں کہ ایک مرد کی شہادت سے نصف حق باقی ہے۔

اللغات:

﴿ضمن﴾ تاوان ادا کرے گا۔ ﴿متلف﴾ ہلاک شدہ چیز۔

کچھ گواہوں کا رجوع کرنا اور کچھ کا نہ کرنا:

حل عبارت سے پہلے یہ ضابطہ ذہن میں رکھئے کہ گواہوں میں سے جو گواہ اپنی گواہی پر قائم اور باقی رہتا ہے اس کی بقاء کا اعتبار ہوتا ہے اور جو گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرتا ہے اس کے رجوع کا اعتبار نہیں ہوتا، لیکن یہ بات بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ اگر کسے معاملے کے دو ہی گواہ ہوں اور پھر ان میں سے ایک رجوع کرلے تو اس پر نصف مال واجب ہوگا، کیوں کہ ان دونوں کی شہادت سے مشہود علیہ پر اگر ایک ہزار واجب ہوا تھا تو گویا کہ پانچ پانچ سو دونوں کی شہادت سے واجب ہوا ہے لہٰذا اگر دونوں میں سے ہر ایک رجوع کرتا تو دونوں پانچ پانچ سو کے ضامن ہوتے اور صورتِ مسئلہ میں چونکہ ایک ہی نے رجوع کیا ہے اس لیے وہ اپنے حصے یعنی پانچ سو جو نصف ہے اس کا ضامن ہوگا۔

وإن شهد الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تین لوگوں نے کسی پر وجوبِ مال کی شہادت دی اور پھر ان میں سے ایک نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا تو رجوع کرنے والے پر ضمان نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ اس کے علاوہ ابھی بھی دو گواہ باقی ہیں اور دو کی شہادت سے پورا مال اور پورا حق ثابت ہوجاتا ہے، اس لیے مدعیٰ علیہ پر بدستور پورا مال واجب رہے گا، اور اس ایک گواہ کے رجوع کرنے سے نہ تو کچھ مال ساقط ہوگا اور نہ ہی اس پر ضمان واجب ہوگا، رجوع کرنے والے گواہ پر عدمِ وجوبِ ضمان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے رجوع کے بعد بھی دو گواہ باقی ہیں اور دو آدمیوں کی شہادت حجتِ تامہ ہے اس لیے ایک کی رجعت کے بعد بھی حجت تامہ کے ذریعہ مدعی کا استحقاق باقی ہے اور اس کے رجوع سے مدعیٰ علیہ کا کچھ ہلاک نہیں ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ جب رجوع کرنے والے نے

کچھ ہلاک نہیں کیا ہے تو وہ کیا خاک ضمان دے گا، اور پھر ہلاک کردہ چیز اگر دوسرے کی مستحق نکل جائے تو ہلاک کرنے والے سے لیا گیا ضمان ساقط ہو جاتا ہے، لہٰذا اگر استحقاق ظاہر ہو جائے اور اس کا ضمان نہ لیا گیا ہو تب تو بدرجۂ اولیٰ ضمان لازم نہیں ہوگا، کیوں کہ لزوم کے بعد پھر اس کا اسقاط مشکل ہے اور بدون لزوم اسقاط آسان ہے، اس لیے اس صورت میں رجوع کرنے والے پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا۔

فان رجع آخر الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تین میں سے ایک کے رجوع کرنے کے بعد دوسرے نے بھی رجوع کرلیا تو اب دونوں رجوع کرنے والے نصف حق یعنی آدھے مال کے ضامن ہوں گے، کیوں کہ دو گواہ کے رجوع کر لینے سے اب ایک گواہ باقی رہ گیا ہے اور اس کی بقاء سے نصف حق باقی ہے، لہٰذا رجوع کرنے والوں نے گویا مدعیٰ علیہ کا نصف مال ہلاک کیا ہے اس لیے وہ دونوں نصف کے ضامن ہوں گے۔

وان شهد رجل و امرأتان الخ: فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرد اور دو عورتوں نے کسی پر مال کی شہادت دی پھر ان میں سے ایک عورت نے رجوع کرلیا تو یہ عورت چوتھائی حق کی ضامن ہوگی، کیوں کہ اس کی رجعت کے بعد ایک مرد اور ایک عورت باقی ہیں اور ایک مرد دو عورتوں کے برابر ہے، لہٰذا ایسا ہو گیا کہ تین عورتیں باقی ہیں اور ان تینوں کی بقاء سے تین چوتھائی حق باقی ہے، اور صرف ایک چوتھائی ضائع ہوا ہے، اس لیے رجوع کرنے والی پر ایک چوتھائی مال واجب ہوگا۔

اور اگر دو عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر نصف مال واجب ہوگا، کیوں کہ ان کے بعد ایک مرد بچا ہے اور اس کی بقاء سے نصف حق باقی ہے تو گویا کہ رجوع کرنے والی عورتوں نے نصف مال ضائع کیا ہے، لہٰذا ان پر نصف مال کا ضمان واجب ہوگا۔

وَإِنْ شَهِدَ رَجُلٌ وَعَشَرَ نِسْوَةٍ ثُمَّ رَجَعَ ثَمَانٍ فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِنَّ لِأَنَّهُ بَقِيَ مَنْ يَبْقَى بِشَهَادَتِهِ كُلُّ الْحَقِّ، فَإِنْ رَجَعَتْ أُخْرٰى كَانَ عَلَيْهِنَّ رُبُعُ الْحَقِّ، لِأَنَّهُ بَقِيَ النِّصْفُ بِشَهَادَةِ الرَّجُلِ وَالرُّبُعُ بِشَهَادَةِ الْبَاقِيَةِ فَبَقِيَ ثَلَاثَةُ الْأَرْبَاعِ، وَإِنْ رَجَعَ الرَّجُلُ وَالنِّسَاءُ فَعَلَى الرَّجُلِ سُدُسُ الْحَقِّ وَعَلَى النِّسْوَةِ خَمْسَةُ أَسْدَاسِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَقَالَا عَلَى الرَّجُلِ النِّصْفُ وَعَلَى النِّسْوَةِ النِّصْفُ، لِأَنَّهُنَّ وَإِنْ كَثُرْنَ يَقُمْنَ مَقَامَ رَجُلٍ وَاحِدٍ، وَلِهٰذَا لَا يُقْبَلُ شَهَادَتُهُنَّ إِلَّا بِانْضِمَامِ رَجُلٍ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّ كُلَّ امْرَأَتَيْنِ قَامَتَا مَقَامَ رَجُلٍ وَاحِدٍ، قَالَ ❶ **عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي نُقْصَانِ عَقْلِهِنَّ عَدَلَتْ شَهَادَةُ اثْنَيْنِ مِنْهُنَّ بِشَهَادَةِ رَجُلٍ وَاحِدٍ فَصَارَ كَمَا إِذَا شَهِدَ بِذٰلِكَ سِتَّةُ رِجَالٍ ثُمَّ رَجَعُوْا، فَإِنْ رَجَعَ النِّسْوَةُ الْعَشَرَةُ دُوْنَ الرَّجُلِ كَانَ عَلَيْهِنَّ نِصْفُ الْحَقِّ عَلَى الْقَوْلَيْنِ لِمَا قُلْنَا، وَلَوْ شَهِدَ رَجُلَانِ وَامْرَأَةٌ بِمَالٍ ثُمَّ رَجَعُوْا فَالضَّمَانُ عَلَيْهِمَا دُوْنَ الْمَرْأَةِ، لِأَنَّ الْوَاحِدَةَ لَيْسَتْ بِشَاهِدَةٍ، بَلْ هِيَ بَعْضُ الشَّاهِدِ فَلَايُضَافُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ.**

ترجمہ: اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کرلیا تو ان پر ضمان نہیں ہے، کیوں کہ ابھی اتنے گواہ باقی ہیں جن کی گواہی سے پورا حق باقی ہے، پھر اگر ایک اور نے رجوع کرلیا تو ان سب پر چوتھائی حق کا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ مرد کی شہادت سے نصف حق باقی ہے اور چوتھائی حق ایک عورت کی گواہی سے باقی ہے لہٰذا تین چوتھائی حق باقی ہے۔

اور اگر مرد اور سب عورتوں نے رجوع کرلیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مرد پر چھٹا حصہ واجب ہوگا اور عورتوں پر حق کے پانچ سدس واجب ہوں گے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ آدھا مرد پر واجب ہوگا اور آدھا عورتوں پر واجب ہوگا، کیوں کہ اگر چہ عورتیں زیادہ ہیں مگر پھر بھی ایک مرد کے قائم مقام ہیں اسی وجہ سے مرد کو ملائے بغیر ان کی شہادت مقبول نہیں ہوتی، حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے نقصان عقل کے متعلق فرمایا کہ عورتوں میں سے دو کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے، لہٰذا یہ ایسا ہوگیا جیسے چھے مردوں نے گواہی دی پھر سب نے رجوع کرلیا ہو۔

پھر اگر دسوں عورتوں نے رجوع کیا ہو اور مرد نے رجوع نہ کیا ہو تو دونوں قولوں کے مطابق عورتوں پر نصف حق واجب ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر دو مرد اور ایک عورت نے کسی مال کی شہادت دی پھر سب نے رجوع کرلیا تو مردوں پر ہی ضمان واجب ہوگا نہ کہ عورت پر، کیوں کہ ایک عورت گواہ نہیں ہے بلکہ گواہی کا ایک حصہ ہے، لہٰذا اس جز کی طرف حکم منسوب نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿نسوۃ﴾ عورتیں۔ ﴿سدس﴾ چھٹا حصہ۔ ﴿انضمام﴾ ساتھ ملانا۔ ﴿لایضاف﴾ منسوب نہیں ہوگا۔

تخریج:

❶ اخرجہ بخاری فی کتاب الحیض باب ترک الحیض الصوم، حدیث رقم: ۳۰۴.

کچھ گواہوں کا رجوع کرنا اور کچھ کا نہ کرنا:

اس عبارت میں رجوع عن الشہادۃ سے متعلق کئی مسئلے بیان کیے گئے ہیں (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے مل کر کسی شخص پر مال کی شہادت دی پھر ان میں سے آٹھ عورتوں نے رجوع کرلیا تو ان پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا کیوں کہ آٹھ کی رجعت کے بعد بھی ایک مرد اور دو عورتیں باقی ہیں اور ان کی شہادت حجت تامہ ہے، لہٰذا ابھی بھی پورا حق باقی ہے اور ان آٹھ عورتوں کے رجوع سے مدعیٰ علیہ کا کچھ بھی مال تلف نہیں ہوا ہے اور جب ان کی شہادت سے مال تلف نہیں ہوا ہے تو ظاہر ہے کہ ان پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا، (۲) ہاں اگر ان آٹھ کے علاوہ ایک اور عورت نے رجوع کرلیا اور رجوع کرنے والوں کی تعداد نو ہوگئی تو ان نو پر ایک چوتھائی حق کا ضمان واجب ہوگا، کیوں کہ نو کے رجوع کرنے کے بعد اب ایک مرد اور ایک عورت کی شہادت باقی رہ گئی ہے اور ایک مرد کی شہادت نصف حق کے برابر ہے اور ایک عورت کی شہادت سے چوتھائی حق وابستہ ہے، اس لیے مجموعی طور پر کل مال کے تین چوتھائی حصے باقی ہیں اور صرف ایک چوتھائی تلف ہوا ہے اس لیے اس رجوع کی وجہ سے رجوع کرنے والی عورتوں پر ایک

چوتھائی مال واجب ہوگا۔

(۳) وان رجع الرجل الخ: فرماتے ہیں کہ اگر گواہی دینے والے تمام گواہوں نے یعنی مرد اور ساری عورتوں نے رجوع کرلیا تو اس صورت میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مرد پر ایک سدس واجب ہوگا اور عورتوں پر پانچ سدس واجب ہوں گے جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں مرد پر بھی نصف حق واجب ہوگا اور عورتوں پر بھی نصف حق کا ضمان واجب ہوگا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر چہ عورتوں کی تعداد زیادہ ہے، لیکن سب مل ملا کر ایک ہی مرد کے قائم مقام ہیں اسی لیے مرد کو ملائے بغیر تنہا عورتوں کی شہادت مقبول نہیں ہوتی، لہٰذا دس عورتوں کی شہادت درحقیت دو عورتوں کی شہادت ہے، اور چونکہ سب کی مشترکہ شہادت سے مال واجب ہوا تھا اس لیے مشترکہ رجوع سے اس کا ضمان بھی واجب ہوگا اور نصف مرد پر واجب ہوگا اور مابقی نصف عورتوں پر واجب ہوگا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ دسوں عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں، کیوں کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے نقصانِ عقل کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا کہ عورتوں میں سے دو کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے قائم مقام ہے، لہٰذا ایک مرد اور دس عورتوں کی شہادت چھ مردوں کی شہادت کے قائم مقام ہے اور اگر چھ مرد شہادت دے کر رجوع کرتے تو ان پر مجموعی طور پر چھ سدس واجب ہوتے لہٰذا جب ایک مرد اور دس عورتیں ہیں تو ان پر بھی اسی تناسب سے کل چھ سدس کا ضمان واجب ہوگا جن میں سے ایک سدس مرد اداء کرے گا اور بقیہ پانچ سدس عورتوں کو دینا ہوگا۔

اور اگر صرف دسوں عورتوں نے رجوع کیا اور مرد نے رجوع نہیں کیا تو چونکہ مرد کی شہادت باقی رہنے سے نصف حق باقی ہے، اس لیے یہ واضح ہوگیا کہ عورتوں کے رجوع سے صرف نصف حق ہی ضائع ہوا ہے لہٰذا ان پر نصف حق کا ضمان واجب ہوگا اور یہ مسئلہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں متفق علیہ ہے۔

ولو شهد رجلان الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو مرد اور ایک عورت نے مال کی شہادت دی پھر سب نے رجوع کرلیا تو صرف دونوں مردوں پر ضمان واجب ہوگا اور عورت پر ضمان واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ یہاں عورت گواہ نہیں بلکہ گواہ کا ایک حصہ اور جزء ہے اور وجوبِ ضمان کا حکم گواہ کی طرف منسوب ہوتا ہے، گواہ کے جزء کی طرف منسوب نہیں ہوتا، اسی لیے صرف مردوں پر یہاں ضمان واجب ہوگا، اور شہادت کے جزء یعنی عورت پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ عَلَى امْرَأَةٍ بِالنِّكَاحِ بِمِقْدَارِ مَهْرِ مِثْلِهَا ثُمَّ رَجَعَا فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِمَا، وَكَذٰلِكَ إِذَا شَهِدَ بِأَقَلَّ مِنْ مَهْرِ مِثْلِهَا لِأَنَّ مَنَافِعَ الْبُضْعِ غَيْرُ مُتَقَوِّمَةٍ عِنْدَ الْإِتْلَافِ لِأَنَّ التَّضْمِينَ يَسْتَدْعِي الْمُمَاثَلَةَ عَلٰى مَا عُرِفَ، وَإِنَّمَا تُضْمَنُ وَتَتَقَوَّمُ بِالتَّمَلُّكِ لِأَنَّهَا تَصِيرُ مُتَقَوِّمَةً ضَرُوْرَةَ الْمِلْكِ إِبَانَةً لِخَطَرِ الْمَحَلِّ، وَكَذٰلِكَ إِذَا شَهِدَا عَلَى رَجُلٍ بِتَزْوِيجِ امْرَأَةٍ بِمِقْدَارِ مَهْرِ مِثْلِهَا لِأَنَّهُ إِتْلَافٌ بِعِوَضٍ لِمَا أَنَّ الْبُضْعَ مُتَقَوِّمٌ حَالَ الدُّخُولِ فِي الْمِلْكِ وَالْإِتْلَافُ بِعِوَضٍ كَلَا إِتْلَافٍ وَهٰذَا لِأَنَّ مَبْنَى الضَّمَانِ عَلَى الْمُمَاثَلَةِ وَلَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْإِتْلَافِ

بِعِوَضٍ وَبَيْنَهُ بِغَيْرِ عِوَضٍ، وَإِنْ شَهِدَا بِأَكْثَرَ مِنْ مَهْرِ الْمِثْلِ ثُمَّ رَجَعَا ضَمِنَا الزِّيَادَةَ لِأَنَّهُمَا أَتْلَفَاهَا مِنْ غَيْرِ عِوَضٍ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو گواہوں نے کسی عورت پر مہر مثل کے عوض نکاح کی شہادت دی پھر دونوں نے رجوع کرلیا تو ان پر کوئی ضمان نہیں ہے اور ایسے ہی جب انہوں نے مہر مثل سے کم کی شہادت دی ہو، کیوں کہ اتلاف کے وقت منافع بضع متقوم نہیں ہوتے، اس لیے کہ ضامن بنانا مماثلت کا متقاضی ہوتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے اور مالک بننے سے منافع بضع مضمون بھی ہو جاتے ہیں اور متقوم بھی ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ محل کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لیے ضرورتِ ملک کے تحت منافع بضع متقوم ہو جاتے ہیں۔

اور ایسے ہی جب دو گواہوں نے کسی مرد پر کسی عورت سے اس کے مہر مثل پر نکاح کرنے کی شہادت دی، کیوں کہ یہ عوض کے ساتھ تلف کرنا ہے اس لیے کہ ملک میں داخل ہونے کی حالت میں بضع متقوم ہوتا ہے اور اتلاف بالعوض عدم اتلاف کی طرح ہے اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ضمان کا دارومدار مماثلت پر ہے اور اتلاف بالعوض اور اتلاف بغیر العوض کے مابین کوئی مماثلت نہیں ہے۔

اور اگر گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ کی گواہی دی پھر انہوں نے رجوع کرلیا تو وہ لوگ زیادتی کے ضامن ہوں گے، اس لیے کہ مقدار زائد کو انہوں نے بلاعوض تلف کیا ہے۔

اللغات:

﴿بضع﴾ عورت کی شرمگاہ۔ ﴿إتلاف﴾ تلف کرنا، ضائع کر دینا۔ ﴿تضمین﴾ جرمانہ لاگو کرنا۔

نکاح کی گواہی سے رجوع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ ہاں مدعی نے مدعی علیہا سے مہر مثل کے عوض نکاح کیا ہے یا یہ شہادت دی کہ اس نے مہر مثل سے کم میں نکاح کیا ہے چنانچہ ان کی شہادت پر قاضی نے نکاح کا فیصلہ کر دیا پھر گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا تو اس رجوع سے ان پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر چہ گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر کے ناحق عورت کے منافع بضع کو ضائع کیا ہے، لیکن اس سے کوئی ضمان نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ ہلاک کرنے کی صورت میں منافع بضع متقوم نہیں ہوتے اور غیر متقوم چیز کا اتلاف موجب ضمان نہیں ہوتا، اسی لیے صورت مسئلہ میں رجوع عن الشہادت سے گواہوں پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ بوقت اتلاف منافع بُضع متقوم کیوں نہیں ہوتے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضامن بنانا ہلاک شدہ چیز اور شی مضمون کے درمیان مماثلت کا تقاضا کرتا ہے اور ضمان حال اور عین کے ذریعہ اداء کیا جاتا ہے اور منافع بضع اور مالِ عین کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے اور جب مماثلت نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ منافع بضع مضمون بھی نہیں ہوں گے اور جب مضمون نہیں ہوں گے تو ان کا ضمان بھی واجب نہیں ہوگا۔

وإنما تضمن الخ: یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ بقول آپ کے منافع بضع متقوم نہیں ہوتے تو جب شوہر نکاح کے ذریعے ان کا مالک ہوتا ہے تو اس وقت بھی انہیں متقوم نہیں ہونا چاہئے اور نہ ہی نکاح میں مہر واجب ہونا چاہئے حالانکہ نکاح میں مہر واجب ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منافع بضع متقوم ہوتے ہیں حالانکہ آپ نے انہیں غیر متقوم قرار دیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اصلاً تو منافع بضع غیر متقوم ہی ہوتے ہیں، لیکن نکاح میں محل نکاح یعنی بضع کی شرافت وعظمت ظاہر کرنے کی ضرورت سے ہم نے نکاح کے وقت انہیں متقوم مانا ہے اور یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ **الضرورۃ تتقدر بقدرھا** یعنی ضرورت بقدرِ ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے اس لیے صرف بوقتِ نکاح ہی منافع بضع متقوم ہوں گے اور اتلاف کے وقت ان میں تقوم نہیں رہے گا، بلکہ وقت نکاح کے علاوہ دیگر اوقات میں وہ اپنی اصل پر برقرار رہیں گے اور غیر متقوم ہی رہیں گے۔

وکذلك إذا شهد الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اپنے مہرِ مثل کے عوض نعمان سے نکاح کیا ہے، لیکن نعمان اس کا منکر ہے، اس پر عورت نے دو گواہ پیش کر دیا اور ان دونوں نے مہرِ مثل کے عوض نکاح کرنے کی شہادت دی اور قاضی نے ان کی شہادت پر نکاح کا فیصلہ کر دیا، اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں بھی ان پر ضمان نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ اگر چہ ان کی شہادت سے مہرِ مثل کی شکل میں اداء کردہ شوہر کا مال تلف ہوا ہے، لیکن یہ اتلاف بالعوض ہے چنانچہ اس مال کے عوض اسے عورت کا بضع حاصل ہوا تھا اس لیے کہ ملک میں داخل ہونے کے وقت بضع متقوم ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ اتلاف بالعوض ہے اور اتلاف بالعوض عدم اتلاف کے درجے میں ہے اس لیے یہاں گویا اتلاف ہوا ہی نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ جب اتلاف نہیں ہوا تو ضمان بھی نہیں واجب ہوگا۔

وهذا لأن الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اتلاف بالعوض کے عدم اتلاف کی طرح ہونے اور اس صورت میں ضمان واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وجوبِ ضمان کا دارومدار مماثلت پر ہے چنانچہ جس چیز کا مثل موجود ہے اسی کا ضمان بھی واجب ہوتا ہے اور اتلاف بالعوض اور اتلاف بلاعوض کے مابین کوئی مماثلت نہیں ہے اور جب ان دونوں میں مماثلت نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ ضمان کا وجوب بھی مشکل ہے۔

وإن شهد بأكثر الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر گواہوں نے مہرِ مثل سے زائد مقدار پر نکاح کا دعویٰ کیا اور پھر انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں مہرِ مثل سے جو مقدار زائد ہے وہ مضمون ہوگی اور گواہوں پر اس کا ضمان واجب ہوگا، کیوں کہ مہرِ مثل کے عوض میں تو شوہر کو ملکِ بضع حاصل ہوئی ہے اس لیے یہ اتلاف بالعوض ہے، لیکن اس کے علاوہ میں چونکہ اسے کوئی عوض نہیں ملا، اس لیے یہ اتلاف بلاعوض ہے لہٰذا اس کا ضمان واجب ہوگا اور دونوں گواہ مقدارِ زائد کے ضامن ہوں گے۔

قَالَ وَإِنْ شَهِدَا بِبَيْعِ شَيْءٍ بِمِثْلِ الْقِيْمَةِ أَوْ أَكْثَرَ ثُمَّ رَجَعَا لَمْ يَضْمِنَا، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِإِتْلَافٍ مَعْنًى نَظْرًا إِلَى الْعِوَضِ، وَإِنْ كَانَ بِأَقَلَّ مِنَ الْقِيْمَةِ ضَمِنَا النُّقْصَانَ، لِأَنَّهُمَا أَتْلَفَا هٰذَا الْجُزْءَ بِلَا عِوَضٍ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُوْنَ الْبَيْعُ بَاتًّا أَوْ فِيْهِ خِيَارُ الْبَائِعِ، لِأَنَّ السَّبَبَ هُوَ الْبَيْعُ السَّابِقُ فَيُضَافُ الْحُكْمُ عِنْدَ سُقُوْطِ الْخِيَارِ إِلَيْهِ فَيُضَافُ التَّلَفُ إِلَيْهِمْ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو لوگوں نے کسی چیز کو قیمتِ مثلی یا اس سے زائد کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو وہ ضامن نہیں ہوں گے، اس لیے کہ عوض کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ معناً اتلاف نہیں ہے، اور اگر قیمت مثلی سے کم میں فروخت کرنے کی شہادت دی تو وہ نقصان کے ضامن ہوں گے، اس لیے کہ انہوں نے اس جزء کو بلاعوض ہلاک کیا ہے اور اس بات

میں کوئی فرق نہیں ہے کہ بیع قطعی ہو یا اس میں بائع کا خیار ہو، اس لیے کہ سبب تو بیع سابق ہے لہٰذا سقوطِ خیار کے وقت حکم اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا اور تلف بھی انہی کی طرف منسوب ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿إتلاف﴾ ہلاک کرنا، ضائع کرنا۔ ﴿بات﴾ فوری طور پر لاگو ہونے والا، قطعی۔ ﴿يضاف﴾ منسوب ہوگا۔

بیع کی گواہی سے رجوع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے اپنا غلام ایک ہزار یا ڈیڑھ ہزار کے عوض فروخت کیا ہے لیکن بائع نے اس کا انکار کر دیا اس پر مدعی نے بیع کے منعقد ہونے پر دو گواہ پیش کیے اور انہوں نے انعقاد بیع کی شہادت دی اب اس شہادت کی دو صورتیں ہیں:

(۱) گواہوں نے مذکورہ غلام کو اس کی قیمت مثلی کے عوض فروخت ہونے کی شہادت دی یا قیمت مثلی سے زائد میں فروخت ہونے کی شہادت دی اور پھر اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو ان پر کوئی ضمان نہیں واجب ہوگا، کیوں کہ اگر چہ ان کی گواہی سے بائع کی ملکیت یعنی غلام اس کے قبضہ سے مشتری کے قبضے میں چلا گیا ہے اور وہ بائع کے حق میں ہلاک ہو گیا ہے مگر چونکہ اس کے عوض بائع کو معاوضہ یعنی ثمن مل گیا ہے، اس لیے یہ اتلاف بالعوض ہوا اور اتلاف بالعوض چونکہ موجبِ ضمان نہیں ہوتا، اسی لیے صورت مسئلہ میں ان گواہوں پر کوئی ضمان نہیں واجب ہوگا۔

(۲) اور اگر دوسری صورت ہو یعنی گواہوں نے مثلی قیمت سے کم میں غلام فروخت ہونے کی شہادت دی، مثلاً غلام کی قیمت ایک ہزار ہے اور گواہوں نے سات سو میں اس کے فروخت ہونے کی شہادت دی اور پھر اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو وہ نقصان یعنی تین سو کے ضامن ہوں گے، کیوں کہ انہوں نے مثلی قیمت سے کم میں فروختگی کی شہادت دے کر غلام کے ایک حصے کو بلاعوض تلف کیا ہے اور بلاعوض تلف کرنے کی صورت میں چونکہ ضمان واجب ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں گواہوں پر ضمان واجب ہوگا۔

ولا فرق الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ بیع خواہ قطعی ہو یا اس میں بائع کا خیار ہو بہر دو صورت اگر گواہوں نے قیمتِ مثلی سے کم میں فروخت ہونے کی شہادت دی تو ان پر ضمان واجب ہوگا چنانچہ بیع قطعی اور نافذ میں تو یہ ظاہر ہے اور بیع بشرط الخیار کی صورت میں اگر چہ مبیع مدتِ خیار میں بائع کی ملکیت سے نہیں نکلتی، لیکن اگر بائع نے اس بیع کو فسخ نہ کر کے جائز قرار دے دیا تو اس کا سبب وہی شہادت ہوگی جس کی بنیاد پر بیع کا انعقاد ہوا تھا اور چونکہ سابقہ شہادت میں گواہوں نے قیمت مثلی سے کم میں فروخت ہونے کی شہادت دی ہے اس لیے نقصان کا ضمان انہی پر عائد ہوگا اور وہی دونوں اس کا ضمان اداء کریں گے۔

وَإِنْ شَهِدَا عَلٰى رَجُلٍ أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا ثُمَّ رَجَعَا ضَمِنَا نِصْفَ الْمَهْرِ لِأَنَّهُمَا أَكَّدَا ضَمَانًا عَلٰى شَرَفِ السُّقُوْطِ، أَلَا تَرٰى أَنَّهَا لَوْطَاوَعَتْ ابْنَ الزَّوْجِ أَوْ ارْتَدَّتْ سَقَطَ الْمَهْرُ أَصْلًا، وَلِأَنَّ الْفُرْقَةَ قَبْلَ الدُّخُوْلِ فِيْ مَعْنَى الْفَسْخِ فَيُوْجِبُ سُقُوْطَ جَمِيْعِ الْمَهْرِ كَمَا مَرَّ فِي النِّكَاحِ، ثُمَّ يَجِبُ نِصْفُ الْمَهْرِ ابْتِدَاءً بِطَرِيْقِ الْمُتْعَةِ فَكَانَ وَاجِبًا بِشَهَادَتِهِمَا.

ترجمہ: اور اگر دولوگوں نے کسی شخص پر یہ شہادت دی کہ اس نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول کرنے سے پہلے اسے طلاق دی ہے، پھرانہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو وہ دونوں نصف مہر کے ضامن ہوں گے، کیوں کہ انہوں نے اس ضمان کو مؤکد کردیا ہے جو ساقط ہونے کے قریب تھا، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر عورت ابن زوج سے مطاوعت کرے یا مرتد ہوجائے تو مہر بالکل ہی ساقط ہوجائے گا اور اس لیے کہ فرقت قبل الدخول فسخ کے معنی میں ہے لہٰذا یہ پورے مہر کے سقوط کو واجب کرے گا جیسا کہ کتاب النکاح میں گذر چکا ہے، پھر ابتداء بطریق متعہ نصف مہر واجب ہوگا اور یہ ان گواہوں کی شہادت سے واجب ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿شرف﴾ کنارہ۔ ﴿أكدا﴾ پختہ کیا ہے۔ ﴿طاوعت﴾ بات مانی، موقع فراہم کیا۔ ﴿ارتدّت﴾ مرتد ہوگئی۔ ﴿متعة﴾ کچھ غیر متعین ساز وسامان دینا۔

طلاق سے پہلے رجوع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ اسے اس کے شوہر نے دخول سے پہلے طلاق دی ہے، لیکن شوہر اسے ماننے کے لیے تیار نہیں ہے، اس پر مدعیہ نے دو گواہ پیش کیے اور دونوں نے یہ شہادت دی کہ مدعیہ عورت کو اس کے شوہر نے دخول سے پہلے طلاق دی ہے چنانچہ ان کی شہادت پر قاضی نے طلاق قبل الدخول کا فیصلہ کرکے شوہر پر نصف مہر واجب کردیا، اس کے بعد گواہ اپنی گواہی سے مکر گئے اور شہادت سے رجوع کرلیا تو اب یہ دونوں گواہ اس نصف مہر کے ضامن ہوں گے جو شوہر نے بیوی کو اداء کیا ہے، کیوں کہ جو مہر شوہر نے اداء کیا ہے وہ پختہ اور مضبوط نہیں تھا اور حتمی طور پر شوہر پر لازم نہیں تھا بلکہ اس کے زوال اور سقوط کا امکان تھا بایں معنی کہ عورت شوہر کے پہلے لڑکے سے جماع کرلیتی یا مرتد ہوجاتی اور اس کا مہر ہی ساقط ہوجاتا، لیکن ان گواہوں نے اپنی گواہی سے نصف مہر کو مؤکد کردیا اور اسکے سقوط کے امکان کو ختم کردیا اور پھر شہادت سے رجوع کرکے اسے ناحق ثابت کردیا اس لیے اب شوہر کا جو مال تلف ہوا ہے وہ صرف ان کی شہادت کی وجہ سے ہوا ہے، لہٰذا اس کے ضامن بھی یہی لوگ ہوں گے۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فرقت قبل الدخول فسخِ نکاح کے معنی میں ہے، کیوں کہ قبل الدخول طلاق کی وجہ سے عورت کا بضع صحیح سالم رہتا ہے اور اس میں نقص نہیں ہوتا اور فسخ نکاح سے پورا مہر ساقط ہوجاتا ہے اس لیے یہاں اگر چہ پورا مہر ساقط نہیں ہوتا لیکن جو نصف واجب ہوا ہے وہ سقوط کے قریب تھا اور اس میں زوال کا امکان تھا مگر گواہوں نے اپنی شہادت سے اس کے زوال کو ختم کرکے اس کا وجوب قطعی اور یقینی کردیا اور ایسا ہوگیا کہ گویا گواہوں کی گواہی سے ابتداء بطریق متعہ شوہر پر نصف مہر واجب ہوا ہے، لیکن جب گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو یہ واضح ہوگیا کہ مذکورہ وجوب ناحق تھا اور یہ اتلاف بلاعوض ہے اس لیے گواہوں پر اس کا ضمان واجب ہے۔

قَالَ وَإِنْ شَهِدَا عَلٰى أَنَّهُ أَعْتَقَ عَبْدَهُ ثُمَّ رَجَعَا ضَمِنَا قِيْمَتَهُ، لِأَنَّهُمَا أَتْلَفَا مَالِيَةَ الْعَبْدِ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ عِوَضٍ، وَالْوَلَاءُ لِلْمُعْتِقِ، لِأَنَّ الْعِتْقَ لَا يَتَحَوَّلُ إِلَيْهِمَا بِهٰذَا الضَّمَانِ فَلَا يَتَحَوَّلُ الْوَلَاءُ إِلَيْهِمَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دولوگوں نے اس بات پر شہادت دی کہ فلاں نے اپنا غلام آزاد کردیا ہے پھر دونوں نے رجوع کرلیا تو

دونوں گواہ اس غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے کیوں کہ دونوں گواہوں نے مولیٰ پر غلام کی مالیت بلاعوض تلف کیا ہے اور ولاء معتق کے لیے ہے، کیوں کہ اس ضمان کی وجہ سے عتق گواہوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا لہٰذا ولاء بھی ان کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿أعتق﴾ آزاد کردیا ہے۔ ﴿أتلفا﴾ ہلاک کردیا۔ ﴿لا یتحوّل﴾ نہیں پھر کر آئے گا۔

اعتاق کی گواہی سے رجوع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دولوگوں نے گواہی دی کہ فلاں شخص نے اپنا غلام آزاد کردیا ہے اور قاضی نے ان کی شہادت پر غلام کی آزادی کا فیصلہ کردیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو اب یہ دونوں گواہ غلام کے مالک اور مولیٰ کے لیے اس کی قیمت کے ضامن ہوں گے، کیوں کہ اپنی شہادت سے رجوع کرکے انہوں نے مولیٰ کے غلام کی مالیت کو ناحق اور بدون عوض تلف کیا ہے اور اتلاف بلاعوض موجبِ ضمان ہوتا ہے اس لیے صورتِ مسئلہ میں ان گواہوں پر بھی ضمان واجب ہوگا اور انہیں غلام کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔

والولاء للمعتق الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں آزاد کردہ غلام کی ولاء اس کے مولیٰ کی ہوگی، کیوں کہ اگرچہ غلام گواہوں کی شہادت سے آزاد ہوا ہے لیکن اسے آزاد کرنے والا مولیٰ ہی ہے اور آزادی مولیٰ ہی کی طرف سے واقع ہوگی اور ضمان اداء کرنے کی وجہ سے گواہوں کی طرف آزادی منتقل نہیں ہوگی، اور چونکہ ولاء عتق کے تابع ہے، لہٰذا جب عتق یعنی متبوع گواہوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا تو تابع یعنی ولاء بھی ان کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

وَإِنْ شَهِدُوْا بِقِصَاصٍ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْقَتْلِ ضَمِنُوا الدِّيَةَ وَلَا يُقْتَصُّ مِنْهُمْ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يُقْتَصُّ مِنْهُمْ لِوُجُوْدِ الْقَتْلِ مِنْهُمْ تَسْبِيْبًا فَأَشْبَهَ الْمُكْرَهَ بَلْ أَوْلٰى، لِأَنَّ الْوَلِيَّ يُعَانُ، وَالْمُكْرَهُ يَمْنَعُ، وَلَنَا أَنَّ الْقَتْلَ مُبَاشَرَةً لَمْ يُوْجَدْ وَكَذَا تَسْبِيْبًا، لِأَنَّ السَّبَبَ مَا يُفْضِيْ إِلَيْهِ غَالِبًا وَهٰهُنَا لَا يُفْضِيْ لِأَنَّ الْعَفْوَ مَنْدُوْبٌ، وَبِخِلَافِ الْمُكْرَهِ لِأَنَّهُ لَا يُؤْثِرُ حَيَاتَهُ ظَاهِرًا، وَلِأَنَّ الْفِعْلَ الْإِخْتِيَارِيَ مِمَّا يَقْطَعُ النِّسْبَةَ، ثُمَّ لَا أَقَلَّ مِنَ الشُّبْهَةِ وَهِيَ دَارِئَةٌ لِلْقِصَاصِ، بِخِلَافِ الْمَالِ لِأَنَّهُ يَثْبُتُ مَعَ الشُّبُهَاتِ وَالْبَاقِيْ يُعْرَفُ فِي الْمُخْتَلَفِ.

ترجمه: اور اگر گواہوں نے قصاص کی شہادت دی پھر قتل کے بعد انہوں نے رجوع کرلیا تو وہ دیت کے ضامن ہوں گے اور ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سے قصاص لیا جائے گا، کیوں کہ ان کی طرف سے قتل سبب بن کر پایا گیا ہے، اس لیے یہ مکرہ کے مشابہ ہوگیا، بلکہ اس سے بھی اغلب ہے، کیوں کہ ولی کا تعاون کیا جاتا ہے اور مکرہ کو روکا جاتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل مباشرۃً نہیں پایا گیا نیز سبب بن کر بھی نہیں پایا گیا، اس لیے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو عموماً مسبب تک پہنچا دیتا ہے اور یہاں سبب مفضی نہیں ہے، کیوں کہ معاف کرنا مستحب ہے، برخلاف مکرہ کے کیوں کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنی زندگی کو ترجیح دے گا اور اس لیے کہ فعلِ اختیاری ان چیزوں میں سے ہے جو نسبت کو ختم کردیتا ہے پھر یہ شبہہ سے کم نہیں ہے اور شبہہ قصاص کو دور کردیتا ہے، برخلاف مال کے، کیوں کہ مال شبہات کے باوجود ثابت ہوجاتا ہے اور بقیہ تفصیل مختلف الروایہ میں معلوم ہوگی۔

اللغات:

﴿ضمنوا﴾ جرمانہ دیں گے۔ ﴿لا یقتص﴾ قصاص نہیں لیا جائے گا۔ ﴿تسبیب﴾ سبب بنانا۔ ﴿مکرہ﴾ مجبور کیا گیا۔ ﴿یعان﴾ مدد کی جاتی ہے۔ ﴿یفضی﴾ پہنچاتا ہے۔ ﴿عفو﴾ معاف کر دینا۔ ﴿دارئة﴾ ہٹانے والا، دُور کرنے والا۔

قصاص کی گواہی سے رجوع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے دعویٰ کیا کہ بکر نے اس کے باپ کو ناحق عمداً قتل کیا ہے، اس لیے مجھے بکر سے قصاص لینے کا حق ہے، لیکن بکر نے اس کا انکار کر دیا اس پر مدعی یعنی زید نے دو گواہ پیش کیے اور دونوں نے یہ شہادت دی کہ ہاں بکر نے ہی زید کے باپ کو قتل کیا ہے اور قاضی نے اس شہادت پر بکر کے خلاف قصاص کا حکم دے دیا اور زید نے بکر کو قصاصاً قتل کر ڈالا، اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ گواہ مقتول فی القصاص یعنی بکر کے ورثاء کے لیے دیت کے ضامن ہوں گے اور ہمارے یہاں قصاصاً انہیں قتل نہیں کیا جائے گا اور امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ گواہوں پر قصاص لازم ہوگا اور انہیں قتل کیا جائے گا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر چہ گواہ حقیقی قاتل نہیں ہیں لیکن یہ قتل کے مسبب ہیں اور قتل کی رہ ہموار کرنے والے ہیں، کیوں کہ ان ہی کی شہادت پر قصاص کا فیصلہ کیا گیا ہے اور بکر کو قصاصاً قتل کیا گیا ہے اور اگر یہ شہادت نہ دیتے تو ظاہر ہے کہ بکر کو قتل بھی نہ کیا جاتا اس لیے یہی لوگ اس کے قتل میں مسبب ہوئے اور سبب فراہم کرنے میں مکرہ یعنی مجبور کرنے والے کے مشابہ ہوگئے بلکہ یہ گواہ مکرہ سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں، کیوں کہ اکراہ کی صورت میں تو مکرہ کو لوگ اس فعل کے ارتکاب سے روک بھی لیتے ہیں اور مکرہ اگر زور آور ہوتا ہے تو اکراہ کی طرف توجہ نہیں دیتا جب کہ شہادت سے قصاص کا معاملہ یقینی ہو جاتا ہے اور مقتول کے اولیاء کا اس سلسلے میں تعاون بھی کیا جاتا ہے، اس لیے سبب بننے میں گواہوں کی گواہی اکراہ کے سبب قتل ہونے سے بڑھ کر ہے، اور اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ اگر تم نے فلاں کو قتل نہیں کیا تو میں تمہیں ختم کر دوں گا اور فلاں نے اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے کو قتل کر دیا تو اگر چہ قاتل مُکرہ ہے مگر اس قتل کا سبب مکرہ اور مجبور کرنے والا ہے اور اکراہ کی صورت میں مکرہ سے قصاص لیا جاتا ہے لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی جو گواہ قتل کا سبب بنے ہیں ان سے بھی قصاص لیا جائے گا اور انہیں قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

ولنا الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل ایک فعل کو انجام دینے کا نام ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ جو شخص ناحق اس فعل کو انجام دے گا اسی سے قصاص لیا جائے گا اور صورتِ مسئلہ میں نہ تو مباشرۃً گواہوں نے فعل قتل کو انجام دیا ہے اور نہ ہی وہ قتل کا سبب بنے ہیں چنانچہ مباشرۃً ان کا فعلِ قتل کو انجام نہ دینا تو ظاہر ہے کیوں کہ مقتول ثانی کو پہلے والے مقتول کے ورثاء نے قتل کیا ہے نہ کہ گواہوں نے، اسی طرح گواہ اس قتل کا سبب اس لیے نہیں ہیں کہ کسی بھی چیز کا سبب وہ ہوتا ہے جو عموماً مسبب تک پہنچا دیتا ہے اور صورت مسئلہ میں گواہوں کی جو شہادت ہے وہ مسبب یعنی انجام قتل تک پہنچانے والی نہیں ہے، کیوں کہ قاتل کو معاف کرنا اور اس سے قصاص نہ لینا شریعت کی نظر میں مندوب ومستحب اور مستحسن ہے، چنانچہ قرآن میں ہے **وان تعفوا أقرب للتقوىٰ** کہ معاف کرنا تقویٰ کے زیادہ قریب ہے نیز حدیث پاک میں ہے **من كظم غيظًا وهو يقدر على انفاذه ملأ الله قلبه أمنا و ايمانا** کہ جو شخص بدلہ لینے کی قدرت کے باوجود غصہ کو پی لے گا اللہ تعالیٰ اس کے دل کو امن وامان اور ایمان سے بھر دیں گے۔

ان آثار سے معلوم ہوا کہ معاف کرنا مستحب ہے اور بہت ممکن ہے کہ مقتول کا ولی قاتل کو معاف کر دے اس لیے گواہوں کی گواہی مفضی الی القتل نہیں ہے اور وہ لوگ مسبب قتل نہیں ہیں اور جب وہ مسبب قتل نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ ان پر قصاص بھی واجب نہیں ہوگا، اس کے برخلاف مکرہ یعنی مجبور کیے ہوئے شخص کے قتل کا معاملہ ہے تو چونکہ مکرہ اپنی زندگی کو دوسرے کی زندگی پر ترجیح دے گا اور وہ اپنی جان بچانے کے لیے ہر رکاوٹ دور کر کے مکرہ کے بتائے ہوئے شخص کو قتل کر دے گا جیسا کہ آج کل ممبئی اور بڑے شہروں میں انڈر ورلڈ اور مافیا غنڈے اسی طرح سپاری دے کر کام کراتے ہیں، اس لیے اکراہ کی صورت میں مکرہ کا مسبّب قتل بننا یقینی ہے اور چونکہ مسبب کو قصاصاً قتل کیا جاتا ہے لہٰذا مکرہ کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا، اس کے برخلاف شہادت کی صورت میں گواہوں کا مُسبِّبِ قتل بننا یقینی نہیں ہے اور یہاں عفو اغلب ہے اس لیے انہیں قصاصاً قتل بھی نہیں کیا جائے گا۔

و لأن الفعل الخ: گواہوں پر قصاص واجب نہ ہونے کی یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں ولی قصاص کی طرف سے فعلِ قتل پایا گیا ہے اور یہ فعل اس ولی کے اختیارِ صحیح سے صادر ہوا ہے اور جو فعل جس کے اختیارِ صحیح سے ثابت ہوتا ہے اس کی نسبت بھی فاعل ہی کی طرف ہوتی ہے، اور فعل اختیاری دوسرے کی طرف نسبت کو ختم کر دیتا ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی صورتِ مسئلہ میں فعلِ قتل ولی قصاص کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ شہود کی طرف اور جب شہود کی طرف فعلِ قتل منسوب نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ انہیں قصاصاً قتل بھی نہیں کیا جائے گا۔

ثم لا أقل الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ فعلِ قتل یہاں گواہوں کی طرف منسوب ہے تو بھی گواہوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر ایک طرف گواہ فعلِ قتل کا سبب ہیں تو دوسری طرف ولی قصاص اس فعل کو انجام دینے والا ہے لہٰذا ایک اعتبار سے قتل گواہوں کی طرف منسوب ہوگا اور دوسرے اعتبار سے وہ ولی قصاص کی طرف منسوب ہوگا اور حقیقی قاتل کی تعیین میں شبہہ ہوگا اور آپ کو اچھی طرح یہ معلوم ہے کہ شبہہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اس لیے صورتِ مسئلہ میں گواہوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا، لیکن چونکہ اس قتل میں کسی نہ کسی درجے میں گواہوں کی گواہی شامل ہے اس لیے ان پر مقتول کی دیت ضرور واجب ہوگی اور دیت سے وہ نہیں بچ سکیں گے، کیوں کہ مال ہونے کی وجہ سے دیت تو شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتی ہے۔

قَالَ وَإِذَا رَجَعَ شُهُوْدُ الْفَرْعِ ضَمِنُوْا، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ صَدَرَتْ مِنْهُمْ فَكَانَ التَّلَفُ مُضَافًا إِلَيْهِمْ، وَلَوْ رَجَعَ شُهُوْدُ الْأَصْلِ وَقَالُوْا لَمْ نُشْهِدْ شُهُوْدَ الْفَرْعِ عَلٰى شَهَادَتِنَا فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِمْ، لِأَنَّهُمْ أَنْكَرُوا السَّبَبَ وَهُوَ الْإِشْهَادُ، وَلَا يَبْطُلُ الْقَضَاءُ لِأَنَّهُ خَبَرٌ مُحْتَمَلٌ فَصَارَ كَرُجُوْعِ الشَّاهِدِ، بِخِلَافِ مَا قَبْلَ الْقَضَاءِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر شہود فرع نے رجوع کیا تو وہ ضامن ہوں گے کیوں کہ مجلس قضاء میں ان کی طرف سے شہادت صادر ہوئی ہے، لہٰذا تلف کرنا بھی انہی کی طرف منسوب ہوگا۔ اور اگر شہود اصل نے رجوع کیا اور یہ کہا کہ ہم نے اپنی شہادت پر شہود فرع کو شاہد نہیں بنایا ہے تو ان پر ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اصل نے سببِ ضمان یعنی گواہ بنانے کا انکار کر دیا ہے، اور قضاء باطل نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ خبرِ محتمل ہے، لہٰذا یہ گواہ کے رجوع کرنے کی طرح ہو گیا برخلاف قضاء سے پہلے کے۔

اللغات:

﴿ضمنوا﴾ ضمان دیں گے، جرمانہ بھریں گے۔ ﴿صدرت﴾ واقع ہوئی ہے، صادر ہوئی ہے۔ ﴿مضاف﴾ منسوب۔

﴿لم نشهد﴾ ہم نے گواہ نہیں بنایا۔

گواہی پر گواہی میں رجوع کی صورت میں ضمان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادۃ کی صورت میں اگر شہودِ فرع نے شہادت سے رجوع کیا تو ان کی شہادت سے مدعیٰ علیہ کا جو مال تلف ہوا ہے، شہودِ فرع اس کے ضامن ہوں گے، کیونکہ قاضی کی مجلس میں انہی لوگوں نے شہادت دی ہے لہٰذا مدعیٰ علیہ کے مال کی ہلاکت بھی انھی کی طرف منسوب ہوگی اور یہی لوگ اس کے ضامن ہوں گے۔

اس کے برخلاف اگر شہود اصل اشہاد یعنی گواہ بنانے سے رجوع کرلیں اور قاضی کے سامنے یہ اقرار کرلیں کہ ہم نے فرع کو اپنی شہادت پر شاہد نہیں بنایا ہے اور شہودِ فرع اپنی شہادت پر قائم رہیں تو شہود اصل پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ انھوں نے سببِ ضمان یعنی گواہ بنانے کا انکار کردیا ہے اور جب وہ سبب ضمان کے منکر ہیں تو ظاہر ہے کہ ان پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ سبب کے بغیر مسبب نہیں پایا جاتا۔

و لایبطل الخ فرماتے ہیں کہ شہود فرع کی شہادت پر قاضی نے جو فیصلہ کیا ہے وہ فیصلہ شہود اصل کے رجوع کرنے سے باطل نہیں ہوگا، کیونکہ شہود اصل کے اس قول میں کہ ہم نے گواہ نہیں بنایا ہے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے اور احتمال کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ باطل نہیں ہوتا ہے اس لیے مذکورہ فیصلہ علی حالہ باقی اور برقرار رہے گا۔ جیسے اگر اصلی شاہد کسی معاملے کی گواہی دیتے اور اس کی شہادت پر قاضی فیصلہ کردیتا پھر وہ گواہ اپنی شہادت سے رجوع کرتے تو بھی قاضی کا فیصلہ باطل نہیں ہوتا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی قاضی کا یہ فیصلہ باطل نہیں ہوگا، ہاں اگر قاضی شہود فرع کی شہادت پر کوئی فیصلہ نہ دیتا اور اس سے پہلے شہود اصل ''اشہاد'' کا انکار کردیتے تو اب ان کے انکار کے بعد قاضی شہود فرع کی شہادت پر کوئی فیصلہ نہیں کرے گا، کیونکہ شہود اصل نے اشہاد کا انکار کرکے تحمیل شہادت کا انکار کیا ہے جب کہ شہود فرع کی شہادت معتبر ہونے کے لیے تحمیل شرط ہے۔

وَإِنْ قَالُوْا أَشْهَدْنَا هُمْ وَغَلَطْنَا ضَمِنُوْا، وَهٰذَا عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ لَاضَمَانَ عَلَيْهِمْ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ بِشَهَادَةِ الْفُرُوْعِ، لِأَنَّ الْقَاضِي يَقْضِيْ بِمَا يُعَايِنُ مِنَ الْحُجَّةِ وَهِيَ شَهَادَتُهُمْ، وَلَهُ أَنَّ الْفُرُوْعَ نَقَلُوْا شَهَادَةَ الْأُصُوْلِ فَصَارَ كَأَنَّهُمْ حَضَرُوْا.

ترجمه: اور اگر شہود اصل نے کہا کہ ہم نے فرع کو گواہ بنایا تھا اور ہم سے (اشہاد میں) غلطی ہوئی ہے تو وہ ضامن ہوں گے اور یہ حکم امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے جب کہ حضرات شیخین کے یہاں ان پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ فیصلہ فروع کی شہادت پر ہوا ہے، کیونکہ قاضی اسی حجت پر فیصلہ کرتا ہے جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور وہ فروع کی شہادت ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ فروع نے اصول کی شہادت نقل کی ہے لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسے خود اصول نے حاضر ہو کر شہادت دی ہو۔

اللغات:

﴿أشهدناهم﴾ ہم نے ان کو گواہ بنایا ہے۔ ﴿یعاین﴾ مشاہدہ کرتا ہے۔ ﴿حجّة﴾ دلیل۔

گواہی پر گواہی میں رجوع کی صورت میں ضمان:

یہ مسئلہ اس سے پہلے بیان کردہ مسئلے کے برعکس ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شہود اصل نے یہ اقرار کیا کہ ہم نے فرع کو گواہ تو بنایا تھا لیکن ہم سے اس سلسلے میں غلطی ہوئی ہے تو اشہاد کے اقرار سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں شہود اصل ضامن ہوں گے، لیکن حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں شہود اصل ضامن نہیں ہوں گے، کیونکہ قاضی اُسی شہادت پر فیصلہ کرتا ہے جس کا وہ مشاہدہ اور معائنہ کر لیتا ہے اور صورتِ مسئلہ میں چونکہ قاضی نے فروع کی شہادت کا معائنہ کیا ہے اور اسی کے مطابق فیصلہ بھی دیا ہے اس لیے شہود اصل کا اس فیصلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور جب قضاء سے ان کا کوئی واسطہ نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ ان پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت علی الشہادۃ میں اصلی گواہوں کی گواہی ہی اصل ہوتی ہے اور شہود فرع اس گواہی کو نقل کرنے والے اور مجلسِ قاضی تک پہنچانے والے ہوتے ہیں، لہٰذا ان کی شہادت ایسی ہے جیسے خود شہود اصل نے مجلسِ قضاء میں حاضر ہو کر شہادت دی ہو اور اگر شہود اصل خود حاضر ہو کر شہادت دیتے اور پھر اس سے رجوع کرتے تو ان پر ضمان واجب ہوتا، لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی ان پر ضمان واجب ہوگا۔

وَلَوْ رَجَعَ الْأُصُوْلُ وَالْفُرُوْعُ جَمِيْعًا يَجِبُ الضَّمَانُ عِنْدَهُمَا عَلَى الْفُرُوْعِ لَاغَيْرَ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ بِشَهَادَتِهِمْ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ اَلْمَشْهُوْدُ عَلَيْهِ بِالْخِيَارِ، إِنْ شَاءَ ضَمِنَ الْأُصُوْلَ وَإِنْ شَاءَ ضَمِنَ الْفُرُوْعَ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ بِشَهَادَةِ الْفُرُوْعِ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِيْ ذَكَرَا، وَبِشَهَادَةِ الْأُصُوْلِ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِيْ ذَكَرَ فَيَتَخَيَّرُ بَيْنَهُمَا، وَالْجِهَتَانِ مُتَغَايِرَتَانِ فَلَايَجْمَعُ بَيْنَهُمْ فِي التَّضْمِيْنِ، وَإِنْ قَالَ شُهُوْدُ الْفَرْعِ كَذَبَ شُهُوْدُ الْأَصْلِ أَوْ غَلِطُوْا فِيْ ذٰلِكَ لَمْ يَلْتَفِتْ إِلٰى ذٰلِكَ، لِأَنَّ مَا أَمْضٰى مِنَ الْقَضَاءِ لَايَنْتَقِضُ بِقَوْلِهِمْ وَلَايَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِمْ، لِأَنَّهُمْ مَا رَجَعُوْا عَنْ شَهَادَتِهِمْ إِنَّمَا شَهِدُوْا عَلٰى غَيْرِهِمْ بِالرُّجُوْعِ.

ترجمہ: اور اگر اصول اور فروع سب نے رجوع کر لیا تو حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں صرف فروع پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ فیصلہ انھی کی شہادت پر ہوا ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدعیٰ علیہ کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اصول کو ضامن بنائے اور اگر چاہے تو فروع کو ضامن بنائے، کیونکہ فیصلہ فروع کی شہادت پر اس طریقے کے مطابق واقع ہوا ہے جسے حضرات شیخین رحمہما اللہ نے بیان کیا ہے اور اصول کی شہادت پر اس طریقے پر واقع ہوا ہے جسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے اس لیے مدعیٰ علیہ کو دونوں کے مابین اختیار ہوگا۔

اور دونوں جہتیں باہم متغائر ہیں لہٰذا ضامن بنانے میں اصول اور فروع کو جمع نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر شہود فرع نے کہا کہ شہود اصل جھوٹے ہیں یا انہوں نے اس سلسلے میں غلطی کی ہے تو اس طرف توجہ نہیں کی جائے گی کیونکہ جو حکم قضاء گذر چکا ہے وہ ان کے قول سے نہیں ٹوٹے گا، اور فروع پر ضمان بھی نہیں واجب ہوگا کیونکہ انھوں نے اپنی شہادت سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے تو اپنے علاوہ پر رجوع کی شہادت دی ہے۔

اللغات:

﴿متغایرتان﴾ آپس میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں، مختلف ہیں۔ ﴿تضمین﴾ ضامن بنانا، جرمانہ لاگو کرنا۔ ﴿لم

یلتفت﴾ کوئی پرواہ نہ کی جائے گی۔

گواہی پر گواہی میں رجوع کی صورت میں ضمان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر اصول اور فروع دونوں قسم کے گواہوں نے شہادت سے رجوع کرلیا تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں صرف فروع پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ قاضی نے انھی کی شہادت پر فیصلہ کیا ہے اور چونکہ یہ اپنی شہادت سے پھر گئے ہیں، اس لیے مدعی علیہ کے مال کی ہلاکت بھی انھی کی طرف منسوب ہوگی، اور ضمان بھی انھی پر واجب ہوگا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدعی علیہ کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اصول سے ضمان وصول کرے اور اگر چاہے تو فروع سے ضمان وصول کرے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی بیان کردہ دلیل کے مطابق فروع ضامن ہیں اور ماقبل میں امام محمد کی بیان کردہ دلیل کے اعتبار سے فروع صرف ناقلین شہادت ہیں اس لیے اصول پر ضمان واجب ہے، لہٰذا ہم نے دونوں جہتوں کا اعتبار کرکے مدعی علیہ کو اصول اور فروع دونوں میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کا اختیار دے دیا اور چونکہ اصول اور فروع پر وجوب ضمان کے حوالے سے دونوں دلیلیں باہم متغائر ہیں، کیوں کہ اصول کی شہادت مشاہدہ پر مبنی ہے جب کہ فروع کی شہادت کا دار و مدار نقل ہے، اس لیے اصول اور فروع پر نصف نصف کرکے ضمان نہیں واجب کیا جائے گا بلکہ ایک ہی فریق سے ضمان دلوایا جائے گا۔

وإن قال شهود الفرع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قضائے قاضی کے بعد شہود فرع نے یہ کہا کہ شہود اصل نے مدعی علیہ پر جھوٹی گواہی دی ہے یا وہ اپنی اس شہادت میں غلطی پر ہیں تو فروع کی اس بات پر کوئی توجہ نہیں دی جائے گی اور اس سے قاضی کا فیصلہ باطل نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے اس قول میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے اور احتمال کی وجہ سے قضائے قاضی باطل نہیں ہوتا نیز اس قول کی وجہ سے فروع پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ انھوں نے اپنی شہادت سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ اپنے علاوہ یعنی اصول کے خلاف شہادت دی ہے اور اس طرح کی شہادت موجب ضمان نہیں ہے، اس لیے ان پر ضمان نہیں واجب ہوگا۔

وَإِنْ رَجَعَ الْمُزَكُّوْنَ عَنِ التَّزْكِيَةِ ضَمِنُوْا، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَا لَايَضْمَنُوْنَ لِأَنَّهُمْ أَثْنَوْا عَلَى الشُّهُوْدِ خَيْرًا فَصَارُوْا كَشُهُوْدِ الْإِحْصَانِ، وَلَهُ أَنَّ التَّزْكِيَةَ إِعْمَالٌ لِلشَّهَادَةِ، إِذِ الْقَاضِيْ لَايَعْمَلُ بِهَا إِلَّا بِالتَّزْكِيَةِ فَصَارَتْ بِمَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ، بِخِلَافِ شُهُوْدِ الْإِحْصَانِ لِأَنَّهُ شَرْطٌ مَحْضٌ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر تزکیہ کرنے والوں نے تزکیہ سے رجوع کرلیا تو وہ ضامن ہوں گے اور یہ حکم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے، حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن نہیں ہوں گے، کیونکہ انھوں نے گواہوں کی اچھی تعریف کی ہے لہٰذا وہ احصان کے گواہوں کی طرح ہوگئے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کو کارآمد بنانے کے لیے ہوتا ہے، کیوں کہ تزکیہ کے بغیر قاضی شہادت پر عمل نہیں کرتا لہٰذا تزکیہ علت العلت کے معنی میں ہوگیا، برخلاف شہود احصان کے، کیونکہ یہ صرف شرط ہے۔

اللغاتُ:

﴿تزکیہ﴾ کردار کے اچھا ہونے کی تصدیق کرنا۔ ﴿أثنوا﴾ تعریف کی۔ ﴿احصان﴾ شادی شدہ ہونا۔ ﴿إعمال﴾ قابل عمل بنانا۔

تزکیہ کرنے والوں کا تزکیہ سے رجوع:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چند لوگوں نے کسی معاملے میں شہادت دی اور پھر قاضی نے کچھ لوگوں سے یہ کہا کہ وہ گواہوں کا تزکیہ کریں چنانچہ ان لوگوں نے تزکیہ کر کے گواہوں کو شہادت دینے کا اہل قرار دے دیا اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ کر دیا اس کے بعد تزکیہ کرنے والوں نے اپنے تزکیہ سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ کا جو مال تلف ہوا ہے اس کے ضامن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تزکیہ کرنے والے ہوں گے جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں تزکیہ کرنے والوں پر ضمان نہیں ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والوں نے تزکیہ کر کے صرف گواہوں کی تعریف کی ہے اور انھیں شہادت کے قابل قرار دیا ہے اور تزکیہ میں انھوں نے کسی پر حق کے وجوب یا لزوم کی شہادت نہیں دی ہے لہٰذا ان کے تزکیہ سے قضائے قاضی کا کوئی تعلق نہیں ہوگا اور نہ ہی ان کے رجوع عن التزکیہ سے ان کی طرف اتلاف کی نسبت ہوگی اور جب ان کی طرف اتلاف کی نسبت نہیں ہوگی تو وہ ضامن بھی نہیں ہوں گے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کچھ لوگوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں نے بدکاری کی ہے پھر کچھ لوگوں نے یہ گواہی دی کہ وہ شخص مُحصن یعنی شادی شدہ بھی ہے چنانچہ شہود اور احصان کی شہادت پر قاضی نے مجرم کو رجم کرا دیا اس کے بعد شہود احصان اپنی شہادت سے پھر گئے تو اس صورت میں یہ لوگ رجم کردہ شخص کے ورثاء کے لیے دیت وغیرہ کے ضامن نہیں ہوں گے، لہٰذا جس طرح شہود احصان رجوع عن الشہادۃ سے ضامن نہیں ہوتے اسی طرح شہود تزکیہ بھی رجوع عن التزکیہ سے ضامن نہیں ہوں گے۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کو کار آمد اور مفید بنانے کی علت ہے، کیوں کہ تعدیل وتزکیہ کے بغیر قاضی ان کی شہادت پر فیصلہ ہی نہیں کرتا اس لیے تزکیہ قضائے قاضی کے لیے علت العلت کے معنی میں ہوگا یعنی قضائے قاضی کی علت شہادت ہے اور مقبولیت شہادت کی علت تزکیہ ہے لہٰذا تزکیہ علت العلت کے معنی میں ہوا اور حکم جس طرح علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی طرح علت العلت کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے، اس لیے مدعیٰ علیہ کے مال کی ہلاکت تزکیہ کرنے والوں کی طرف بھی منسوب ہوگا اور ظاہر ہے کہ جب ان کی طرف ہلاکت منسوب ہوگی تو رجوع سے ان پر ضمان بھی واجب ہوگا۔

اس کے برخلاف شہود احصان کے رجوع کا مسئلہ ہے تو ان پر عدم وجوبِ ضمان کی وجہ یہ ہے کہ احصان کی شہادت دینا رجم کی علت نہیں ہے بلکہ رجم کے لیے شرط ہے، کیونکہ رجم کا تحقق وثبوت تو زنا کی شہادت سے ہو چکا ہے، اس لیے شہود احصان کی شہادت سے زنا کا کوئی تعلق نہیں ہوگا اور نہ ہی احصان کی شہادت زنا کے لیے علت العلت کے معنی میں ہوگی، اس لیے شہود تزکیہ کی رجعت کو شہود احصان کی رجعت پر قیاس کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا شَهِدَ شَاهِدَانِ بِالْيَمِيْنِ وَشَاهِدَانِ بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ ثُمَّ رَجَعُوْا فَالضَّمَانُ عَلَى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ خَاصَّةً، لِأَنَّهُ هُوَ السَّبَبُ، وَالتَّلَفُ يُضَافُ إِلَى مُثْبِتِي السَّبَبِ دُوْنَ الشَّرْطِ الْمَحْضِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْقَاضِيَ يَقْضِيْ بِشَهَادَةِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ شُهُوْدِ الشَّرْطِ، وَلَوْ رَجَعَ شُهُوْدُ الشَّرْطِ وَحْدَهُمْ اخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْهِ، وَمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ يَمِيْنُ الْعِتَاقِ وَالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُوْلِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو گواہوں نے یمین کی شہادت دی اور دوسرے دو گواہوں نے وجودِ شرط کی گواہی دی پھر سب نے رجوع کرلیا تو ضمان خاص طور پر شہود یمین پر واجب ہوگا، کیونکہ یہی سبب ہیں اور ہلاک کرنا سبب ثابت کرنے والوں کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ مثبتینِ شرط کی طرف، کیا دیکھتے نہیں کہ قاضی شہادت یمین پر فیصلہ کرتا ہے نہ کہ شہود شرط پر، اور اگر صرف شہود شرط نے رجوع کیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ اور مسئلہ کے معنی یمینِ عتاق اور یمین طلاق قبل الدخول کے ہیں۔

اللغات:

﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿تلف﴾ ہلاکت، ضیاع۔ ﴿یضاف﴾ منسوب ہوگا۔ ﴿مثبتین﴾ ثابت کرنے والے۔ ﴿عتاق﴾ آزادی۔

گواہی کے ایک حصہ سے رجوع کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی شخص کے خلاف یمینِ عتاق کی شہادت دی اور کہا کہ فلاں نے اپنے غلام سے یہ کہا ہے کہ إن دخلتَ هذا السوق فأنت حر کہ اگر تم اس بازار میں گئے تو تم آزاد ہو، یا یمین طلاق قبل الدخول کی شہادت دی اور یوں کہا کہ فلاں نے اپنی بیوی سے یہ کہا ہے إن دخلتِ هذه الدار فأنت طالق کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق ہے۔ اس کے بعد دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ غلام بازار میں داخل ہوگیا ہے یا عورت گھر میں داخل ہو چکی ہے اس کے بعد چاروں گواہوں نے شہادت سے رجوع کرلیا تو ضمان صرف ان گواہوں پر واجب ہوگا جنہوں نے انعقادِ یمین یعنی إن دخلت الخ کہنے کی شہادت دی ہے اور جن گواہوں نے وجود شرط یعنی غلام کے بازار جانے یا عورت کے گھر میں داخل ہونے کی شہادت دی ہے ان پر کوئی ضمان نہیں واجب ہوگا۔ کیوں کہ صورتِ مسئلہ میں غلام کی حریت اور بیوی کی طلاق واقع ہونے کا سبب یمین ہی ہے اور ہلاک کرنا سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا لہٰذا صورتِ مسئلہ میں غلام اور نصف مہر کو تلف کرنا ان گواہوں کی طرف منسوب ہوگا جنہوں نے سببِ تلف مہیا کیا ہے اور چونکہ سبب تلف مہیا کرنے والے گواہ وہی ہیں جنھوں نے یمین منعقد اور متحقق ہونے کی شہادت دی ہے، اسی لیے فرمایا گیا کہ خاص کر انھی لوگوں پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ حقیقت میں انھی کے رجوع سے تلف متحقق ہوا ہے۔

ولو رجع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صرف شہود شرط نے رجوع کیا اور شہود یمین نے رجوع نہ کیا تو شہود شرط پر ضمان واجب ہونے میں حضرات فقہا کا اختلاف ہے، بعض لوگ انھیں ضامن قرار دیتے ہیں اور اکثر لوگ شہود شرط کو ضامن نہیں قرار دیتے اور یہی قول صحیح بھی ہے۔

ومعنی المسألة الخ فرماتے ہیں کہ متن میں جو یمین کا لفظ آیا ہے اس سے یمینِ عتاق اور یمین طلاق قبل الدخول مراد ہے جیسا کہ صورتِ مسئلہ کے تحت اس کی وضاحت کردی گئی ہے، البتہ یہاں یہ بات واضح رہے کہ طلاق قبل الدخول کی قید قید احترازی ہے اتفاقی نہیں ہے، کیونکہ طلاق بعد الدخول کی صورت میں دخول کی وجہ سے مہر واجب ہوتا ہے نہ کہ شہادتِ یمین کی وجہ سے، اس لیے اس صورت میں گواہوں پر وجوب ضمان کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہوگا۔ فقط واللہ اعلم وعلمہ اتم

اس سے پہلے کتاب الشہادت اور اس کے متعلقات کا بیان تھا اور اب یہاں سے وکالت اور اس کے مباحث کو بیان کر رہے ہیں۔ شہادت اور وکالت میں کئی طرح سے مناسبت ہے۔ (۱) پہلی مناسبت تو اس طور پر ہے کہ جس طرح شہادت سے دوسرے کی اعانت کی جاتی ہے اسی طرح وکالت سے بھی دوسرے کی مدد کی جاتی ہے۔ (۲) دوسری مناسبت اس طرح ہے کہ جس طرح شہادت حصولِ ثواب کا ذریعہ ہے اسی طرح وکالت بھی حصول ثواب کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اسی لیے ان دونوں کو یکے بعد دیگرے بیان کیا گیا ہے مگر چونکہ شہادت وکالت سے عام ہے اس لیے کتاب الوکالۃ کو کتاب الشہادت کے بعد بیان کیا گیا ہے۔

وکالۃ کے لغوی معنی: لفظ وکالت واؤ کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ منقول ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں سپرد کرنا، حفاظت کرنا۔

وکالۃ کے شرعی معنی: یہ ہیں کہ معلوم ومتعین کام میں تصرف کرنے کے لیے کسی کو اپنا نائب اور قائم مقام مقرر کرنا۔

وکالت کا ثبوت ادلۂ اربعہ یعنی کتاب وسنت اور اجماع وقیاس سے ثابت ہے چنانچہ قرآنِ کریم سے اس کا ثبوت اس طور پر ہے کہ سورۂ کہف میں فابعثوا أحدکم بورقکم الخ کا فرمان وارد ہے اور اس سے کھانا خریدنے کے لیے وکیل بنانا ثابت ہے۔

حدیث سے اس کا ثبوت اس طور پر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزامؓ کو قربانی کا جانور خریدنے کا اور عمرو بن ام سلمہ رضی اللہ عنہما کو نکاح کرنے کا وکیل بنایا ہے۔

اور پھر عہد نبوی سے لے کر آج تک پوری امت وکالت کے جواز اور اس کی مشروعیت پر متفق ہے نیز دور دراز کے اسفار میں مال وزر اور آل واولاد کی حفاظت کے حوالے سے لوگ وکالت کے ضرورت مند بھی ہیں اس لیے اجماع اور عقل سے بھی اس کا مشروع اور متحقق ہونا ثابت ہے۔

قَالَ كُلُّ عَقْدٍ جَازَ أَنْ يَعْقُدَهُ الْإِنْسَانُ بِنَفْسِهٖ جَازَ أَنْ يُوَكِّلَ بِهٖ غَيْرَهٗ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَعْجِزُ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ

بِنَفْسِهٖ عَلٰى اعْتِبَارِ بَعْضِ الْأَحْوَالِ فَيَحْتَاجُ إِلٰى أَنْ يُّوَكِّلَ بِهٖ غَيْرَهٗ فَيَكُوْنُ بِسَبِيْلٍ مِنْهُ دَفْعًا لِلْحَاجَةِ وَقَدْ صَحَّ أَنَّ النَّبِيَّ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَّلَ بِالشِّرَاءِ حَكِيْمَ بْنَ حِزَامٍ وَ بِالتَّزْوِيْجِ ❷ عَمْرَو بْنَ أُمِّ سَلَمَةَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ہر وہ عقد جسے بذات خود انسان سرانجام دے سکتا ہے اس کے لیے اس عقد کے انعقاد پر دوسرے کو وکیل بنانا بھی جائز ہے، اس لیے کہ کچھ عوارض کی وجہ سے انسان بذات خود کوئی کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور وہ دوسرے کو اس کام کی انجام دہی کے لیے وکیل بنانے کا محتاج ہوتا ہے، لہٰذا دفعِ حاجت کے پیشِ نظر وکیل بنانے کی گنجائش ہوگی۔ اور صحیح روایت سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حکیم بن حزام کو شراء کا اور حضرت عمرو بن ام سلمہ رضی اللہ عنہ کو نکاح کرنے کا وکیل بنایا ہے۔

اللغات:

﴿عقد﴾ معاملہ۔ ﴿یوکّل﴾ وکیل بنا دے۔ ﴿شراء﴾ خریداری۔ ﴿تزویج﴾ شادی کرانا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابوداؤد فی کتاب البیوع باب فی المضارب یضارب، حدیث رقم: ٣٣٨٦.

❷ اخرجه حاکم فی المستدرك فی کتاب النکاح، حدیث رقم: ٢٧٣٤.

وکالت کا دائرۂ کار، شرعی حکم اور دلائل:

فرماتے ہیں کہ ہر وہ عقد جسے از خود انسان انجام دے سکتا ہے یعنی جس عقد کو کرنا انسان کے لیے درست اور جائز ہے اس عقد پر دوسرے کو وکیل بنانا بھی درست اور جائز ہے، کیونکہ بسا اوقات انسان کثرتِ مشاغل کی وجہ سے، ضعف ونقاہت کی وجہ سے یا کسی اور مجبوری کی بنا پر از خود کوئی کام انجام دینے سے عاجز اور بے بس ہو جاتا ہے اور وہ اس بات کا ضرورت مند ہوتا ہے کہ دوسرے کو وکیل بنائے اور اس کے ذریعے وہ کام کرائے اس لیے دفعِ ضرورت کے پیشِ نظر وکیل بنانے کو جائز اور درست قرار دیا گیا ہے۔

اس سلسلے کی نقلی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کو قربانی کے جانور خریدنے کا وکیل بنایا تھا اسی طرح حضرت عمرو بن ام سلمہؓ کو ان کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کے نکاح کا وکیل بنایا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ وکیل بنانا شرعاً درست اور جائز ہے اور نص سے ثابت ہے۔

قَالَ وَيَجُوْزُ الْوَكَالَةُ بِالْخُصُوْمَةِ فِيْ سَائِرِ الْحُقُوْقِ لِمَا قَدَّمْنَا مِنَ الْحَاجَةِ، إِذْ لَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ يَهْتَدِيْ إِلٰى وُجُوْهِ الْخُصُوْمَاتِ وَقَدْ صَحَّ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَكَّلَ فِيْهَا عَقِيْلًا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَبَعْدَ مَا أَسَنَّ وَكَّلَ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ جَعْفَرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ تمام حقوق میں وکالت بالخصومت جائز ہے اس حاجت کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ ہر شخص طُرق خصومات کی طرف راہ یاب نہیں ہوتا اور صحیح روایت سے ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خصومات میں حضرت عقیل رضی اللہ عنہ کو وکیل بنایا تھا اور ان کے عمر دراز ہونے کے بعد حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ کو وکیل بنایا تھا۔

اللغات:

﴿خصومة﴾ جھگڑا۔ ﴿یھتدی﴾ راہ نہیں جانتا۔ ﴿أسن﴾ بوڑھے ہو گئے۔

حقوق کے مخاصمات میں وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح بیع وشراء اور نکاح کے لیے وکیل بنانا جائز ہے اسی طرح جملہ حقوق میں وکیل بالخصومت یعنی مقدمات کی پیروی کرنے اور دلیل ودعوی پیش کرنے کے لیے بھی وکیل بنانا درست اور جائز ہے، کیونکہ ہر آدمی عدالت کی باریکیوں اور کورٹ کچہری کے اصول وضوابط سے واقف نہیں ہوتا، اس لیے ان معاملات ومقدمات میں بھی وکیل بنانے کی ضرورت مسلم ہے اور وکالت کی مشروعیت ہی ضرورت کے تحت ہوئی ہے، اس لیے ان میں بھی وکیل بنانا مشروع ہوگا۔

وکالت بالخصومت کے جواز کی عقلی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی حضرت عقیل رضی اللہ عنہ کو وکیل بالخصومت بنایا تھا اور حضرت عقیل جب سن رسیدہ ہو گئے تھے تو پھر حضرت عبداللہ بن جعفر طیار رضی اللہ عنہ کو وکیل بالخصومت بنایا تھا، لہٰذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ فعل بھی تو وکیل بالخصومت کے جواز پر دلالت کر رہا ہے، اور اس سے بھی اس کا جواز آشکارا ہو رہا ہے۔

وَكَذَا بِإِيْفَائِهَا وَاسْتِيْفَائِهَا إِلاَّ فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ فَإِنَّ الْوَكَالَةَ لَا تَصِحُّ بِاسْتِيْفَائِهِمَا مَعَ غَيْبَةِ الْمُوَكِّلِ عَنِ الْمَجْلِسِ لِأَنَّهُمَا تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ، وَشُبْهَةُ الْعَفْوِ ثَابِتَةٌ حَالَ غَيْبَةِ الْمُوَكِّلِ، بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ لِلنَّدْبِ الشَّرْعِيِّ، بِخِلَافِ غَيْبَةِ الشَّاهِدِ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ عَدَمُ الرُّجُوْعِ، وَبِخِلَافِ حَالَةِ الْحَضْرَةِ لِانْتِفَاءِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ، وَلَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ يُحْسِنُ الْإِسْتِيْفَاءَ، فَلَوْ مَنَعَ عَنْهُ يَنْسَدُّ الْإِسْتِيْفَاءُ أَصْلًا، وَهٰذَا الَّذِيْ ذَكَرْنَاهُ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَايَجُوْزُ الْوَكَالَةُ بِإِثْبَاتِ الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ بِإِقَامَةِ الشُّهُوْدِ أَيْضًا، وَقَوْلُ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ مَعَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقِيْلَ مَعَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقِيْلَ هٰذَا الْإِخْتِلَافُ فِيْ غَيْبَتِهِ دُوْنَ حَضْرَتِهِ، لِأَنَّ كَلَامَ الْوَكِيْلِ يَنْتَقِلُ إِلَى الْمُوَكِّلِ عِنْدَ حُضُوْرِهِ فَصَارَ كَأَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِنَفْسِهِ، لَهُ أَنَّ التَّوْكِيْلَ إِنَابَةٌ، وَشُبْهَةُ النِّيَابَةِ يَتَحَرَّزُ عَنْهَا فِيْ هٰذَا الْبَابِ كَمَا فِي الشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ وَكَمَا فِي الْإِسْتِيْفَاءِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ الْخُصُوْمَةَ شَرْطٌ مَحْضٌ لِأَنَّ الْوُجُوْبَ مُضَافٌ إِلَى الْجِنَايَةِ وَالظُّهُوْرَ إِلَى الشَّهَادَةِ فَيَجْرِيْ فِيْهِ التَّوْكِيْلُ كَمَا فِيْ سَائِرِ الْحُقُوْقِ.

ترجمه: اور حدود وقصاص کے علاوہ جملہ حقوق کی ادائیگی اور وصولیابی کا بھی یہی حکم ہے، البتہ حدود وقصاص حاصل کرنے کے لیے مجلس سے موکل کی عدم موجودگی میں وکالت جائز نہیں ہے، کیونکہ شبہات سے حدود وقصاص ساقط ہو جاتے ہیں اور موکل کی عدم موجودگی میں قاتل کو معاف کرنے کا شبہہ موجود ہے بلکہ شرعاً مندوب ہونے کی وجہ سے یہی ظاہر ہے۔ برخلاف شاہد کی غیوبت کے،

کیونکہ (اس کے حق میں) رجوع نہ کرنا ظاہر ہے اور برخلاف موکل کی موجودگی کے، کیونکہ عفو کا شبہہ معدوم ہے اور ہر شخص قصاص لینے پر قادر بھی نہیں ہوتا، لہٰذا اگر وکیل بنانے سے روک دیا جائے تو قصاص کی وصولیابی کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

اور یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ گواہ قائم کر کے بھی حدود وقصاص ثابت کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز نہیں ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول امام اعظم کے ساتھ ہے اور ایک قول یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اختلاف موکل کی غیبوبت میں ہے نہ کہ اس کی موجودگی میں، کیونکہ موکل کی موجودگی میں وکیل کا کام اسی طرف منتقل ہوتا ہے لہٰذا یہ ایسا ہو گیا گویا کہ خود موکل ہی متکلم ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل نائب بنانا ہے اور حدود وقصاص کے باب میں نائب کے شبہہ سے بھی گریز کیا جاتا ہے جیسے شہادت علی الشہادت اور قصاص حاصل کرنے میں۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت ایک شرطِ محض ہے، کیونکہ حدود وقصاص کا وجوب جنایت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جرم کا ظہور شہادت کی طرف منسوب ہوتا ہے لہٰذا دیگر حقوق کی طرح اس میں بھی توکیل جاری ہوگی۔

اللغات:

﴿إیفاء﴾ پوری ادائیگی۔ ﴿استیفاء﴾ وصولی، حصول۔ ﴿غیبة﴾ غیر موجودگی۔ ﴿تندرئ﴾ ہٹ جاتی ہے، ٹل جاتی ہے۔ ﴿ینسدّ﴾ بند ہو جائے گا۔ ﴿إنابة﴾ قائم مقام بنانا۔ ﴿جنایة﴾ جرم، گناہ کا کام۔

حقوق کے مخاصمات میں وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حقوق کی ادائیگی اور وصولیابی دونوں کاموں کے لیے وکیل بنانا اور وکیل کے ذریعہ ان امور کو انجام دینا درست اور جائز ہے، خواہ مؤکل مجلس میں موجود ہو یا نہ ہو البتہ دو حق ایسے ہیں جنہیں وصول کرنے کے لیے موکل کی عدم موجودگی میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے (۱) حدود (۲) قصاص۔ یعنی اگر موکل مجلس قاضی میں موجود ہو تو ان کی وصولیابی کے لیے بھی وکیل بنانا درست ہے لیکن اگر مؤکل موجود نہ ہو تو پھر ان دونوں حقوق کے لیے توکیل جائز نہیں ہے، کیونکہ حدود اور قصاص دونوں شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور موکل کی عدم موجودگی میں مجرم اور قاتل کو معاف کرنے کا شبہہ موجود ہے، بلکہ قرآن کریم کی اِن آیتوں کی روشنی میں معاف کرنا مندوب اور مستحسن ہے وأن تعفوا أقرب للتقوى، والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس اور اس استحباب کے پیش نظر مؤکل کی طرف سے عفو و درگذر کرنے کا امکان قوی ہے، اس لیے اس کی عدم موجودگی میں وکیل سے حد یا قصاص کی وصولیابی درست اور جائز نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر حد یا قصاص کے گواہوں نے حد یا قصاص کی شہادت دی اور پھر وہ مجلسِ قضاء سے غائب ہو گئے تو ان کی عدم موجودگی میں بھی حد یا قصاص کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ اگر چہ ان کی طرف سے بھی رجوع عن الشہادت کا شبہہ ہے لیکن عدم رجوع کا امکان قوی ہے، اس لیے کہ رجوع کرنے سے ان پر کذب اور فسق کی تہمت عائد ہوگی اور ایک مسلمان اپنے آپ کو ہر ممکن اس طرح کی تہمتوں سے بچاتا ہے لہٰذا گواہوں کے حق میں رجوع نہ کرنے کا امکان قوی ہے اس لیے ادائے شہادت کے بعد ان کی عدم موجودگی میں بھی حد یا قصاص کا حکم جاری کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح اگر موکل خود عدالت اور مجلس قضاء میں موجود ہو اور پھر اس کی موجودگی میں اس کا وکیل حد یا قصاص وصول کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اب عفو کا شبہہ ختم ہو گیا ہے، اس لیے کہ اگر موکل کو معاف کرنا ہی ہوتا تو معاف کر دیتا اور وکیل کے ذریعے حد یا قصاص وصول ہی نہ کرتا، لہٰذا موکل کی موجودگی میں عفو کا شبہہ معدوم ہے تو وکیل کے لیے اس کی موجودگی میں قصاص لینا بھی جائز ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خود مؤکل موجود ہے تو پھر وکیل سے وہ کیوں قصاص وصول کر رہا ہے خود اپنا کیوں نہیں وصول کرتا؟

سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر آدمی اچھی طرح قصاص وغیرہ وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور کچھ ایسے بھی نامعقول ہوتے ہیں جو استیفاء کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے لہٰذا اگر ہم موکل کی موجودگی میں توکیل کو ممنوع قرار دیں گے تو استیفائے قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی عدم موجودگی میں تو پہلے ہی ہم نے توکیل کو ممنوع قرار دے دیا ہے، لہٰذا اس کی موجودگی میں توکیل درست اور جائز ہے۔

وهذ الذي الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ توکیل کے جواز اور عدم جواز کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں اور جو تفصیلات وتشریحات آپ کے سامنے آئی ہیں وہ سب حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ہے اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جس طرح حدود یا قصاص کی وصولیابی کے لیے توکیل جائز ہے اسی طرح ان کے اثبات کے لیے بھی وکیل بنانا اور گواہ کے ذریعے اسے ثابت کرانا بھی درست اور جائز ہے، لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدود یا قصاص ثابت کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اب بچے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ تو بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ وہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہیں اور دوسرے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھی حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہم خیال ہیں۔

وقيل الخ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ امام صاحب اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب موکل موجود نہ ہو، لیکن اگر موکل موجود ہو تو حد یا قصاص ثابت کرنے کے لیے بھی وکیل بنانا بالاتفاق درست اور جائز ہے، کیونکہ موکل کی موجودگی میں وکیل کا کلام مؤکل کی طرف منتقل ہوتا ہے اور موکل ہی متکلم شمار ہوتا ہے اور موکل اگر خود حد یا قصاص ثابت کرے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لیے اس کی موجودگی میں وکیل کے لیے بھی ان کے اثبات میں کوئی حرج نہیں ہے۔

له أن التوكيل الخ مختلف فیہ مسئلے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کی عدم موجودگی میں حد یا قصاص ثابت کرنے کے لیے وکیل بنانا نائب اور خلیفہ بنانے کے درجے میں ہے اور نائب بنانے میں موکل کے معاف کرنے کے احتمال سے ایک گونہ شبہہ ہوتا ہے اور حدود وقصاص میں شبہات سے بالکلیہ گریز کیا جاتا ہے جیسے شبہۂ بدلیت کی وجہ سے حدود وقصاص میں شہادت علی الشہادت مقبول نہیں ہے اور عفو کے احتمال سے مؤکل کی عدم موجودگی میں ان کی وصولیابی درست نہیں ہے اسی طرح شبہۂ نیابت کی وجہ سے ان کے اثبات کے لیے وکیل بنانا بھی درست اور جائز نہیں ہے۔

ولأبي حنيفة رحمہ اللہ علیہ الخ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حد اور قصاص کے اثبات کے لیے خصومت شرط ہے کیونکہ بدون خصومت ان کا اثبات ممکن نہیں ہے اور جب خصومت شرط ہے اور شرط حقوق میں سے ایک حق ہے، تو جس طرح دیگر

حقوق ثابت کرنے کے لیے توکیل درست ہے اسی طرح حد یا قصاص ثابت کرنے کے لیے بھی وکیل بنانا درست اور جائز ہے۔ رہا یہ سوال کہ خصومت شرط محض کیوں ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ حد کا وجوب تو نفس جنایت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جنایت کا ظہور شہادت کی طرف منسوب ہوتا ہے اسے آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ حد جنایت سے ثابت اور واجب ہو جاتی ہے اور جنایت شہادت سے واضح ہو جاتی ہے اور خصومت سے ان میں سے کوئی بھی چیز متعلق نہیں ہوتی، اسی لیے وہ شرط محض ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ التَّوْكِيْلُ بِالْجَوَابِ مِنْ جَانِبِ مَنْ عَلَيْهِ الْحَدُّ وَالْقِصَاصُ، وَكَلَامُ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِيْهِ أَظْهَرُ، لِأَنَّ الشُّبْهَةَ لَا تَمْنَعُ الدَّفْعَ غَيْرَ أَنَّهُ إِقْرَارُ الْوَكِيْلِ غَيْرُ مَقْبُوْلٍ عَلَيْهِ لِمَا فِيْهِ مِنْ شُبْهَةِ عَدَمِ الْأَمْرِ بِهِ.

ترجمہ: اور اسی اختلاف پر من علیہ الحد والقصاص کی جانب سے جواب دہی کے لیے وکیل بنانا بھی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا کلام اس سلسلے میں زیادہ ظاہر ہے، کیونکہ شبہہ دفع حد کو نہیں روکتا، لیکن موکل پر وکیل کا اقرار مقبول نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں عدم امر کا شبہہ ہے۔

شیخین کے اختلاف کا محل:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب من علیہ الحد والقصاص (جس کے خلاف حد اور قصاص کا دعویٰ ہوا ہو) نے کسی کو اپنی طرف سے جواب دینے کے لیے وکیل بنایا ہو یعنی امام اعظم کے یہاں من علیہ الحد والقصاص کے لیے اپنی طرف سے متکلم اور مجیب بنانا درست اور جائز ہے، کیونکہ جب حد اور قصاص ثابت کرنے کے لیے ان کے یہاں وکیل بنانا درست ہے تو انھیں دفع کرنے کے لیے بدرجۂ اولیٰ توکیل درست ہوگی۔ ہاں اگر وکیل نے مجلسِ قاضی میں موکل کے خلاف کسی چیز کا اقرار کیا ہو مثلاً یہ اقرار کیا ہو کہ میرا موکل قاتل ہے تو وکیل کا یہ اقرار مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہے موکل نے وکیل کو اقرار کا حکم نہ دیا ہو اور بدون حکم وکیل اقرار کرنے کا حق دار نہیں ہے، اس لیے اس کا یہ اقرار بھی معتبر نہیں ہے، اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں من علیہ الحد والقصاص کی جانب سے توکیل بالجواب ہی درست نہیں ہے۔

وَقَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَايَجُوْزُ التَّوْكِيْلُ بِالْخُصُوْمَةِ مِنْ غَيْرِ رَضَاءِ الْخَصْمِ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ الْمُوَكِّلُ مَرِيْضًا أَوْ غَائِبًا مَسِيْرَةَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا، وَقَالَا يَجُوْزُ التَّوْكِيْلُ بِغَيْرِ رَضَاءِ الْخَصْمِ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَاخِلَافَ فِي الْجَوَازِ، إِنَّمَا الْخِلَافُ فِي اللُّزُوْمِ، لَهُمَا أَنَّ التَّوْكِيْلَ تَصَرُّفٌ فِيْ خَالِصِ حَقِّهٖ فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى رَضَاءِ غَيْرِهٖ كَالتَّوْكِيْلِ بِتَقَاضِي الدُّيُوْنِ، وَلَهٗ أَنَّ الْجَوَابَ مُسْتَحَقٌّ عَلَى الْخَصْمِ وَلِهٰذَا يَسْتَحْضِرُهٗ، وَالنَّاسُ مُتَفَاوِتُوْنَ فِي الْخُصُوْمَةِ فَلَوْقُلْنَا بِلُزُوْمِهٖ يَتَضَرَّرُ بِهٖ فَيَتَوَقَّفُ عَلٰى رَضَائِهٖ كَالْعَبْدِ الْمُشْتَرَكِ إِذَا كَاتَبَهٗ أَحَدُهُمَا يَتَخَيَّرُ الْآخَرُ، بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ، لِأَنَّ الْجَوَابَ غَيْرُ مُسْتَحَقٍّ عَلَيْهِمَا هُنَالِكَ، ثُمَّ كَمَا يَلْزَمُ

التَّوْكِيْلُ عِنْدَهُ مِنَ الْمُسَافِرِ يَلْزَمُ إِذَا أَرَادَ السَّفَرَ لِتَحَقُّقِ الضَّرُوْرَةِ، وَلَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مُخَدَّرَةً لَمْ تَجْرِ عَادَتُهَا بِالْبُرُوْزِ وَحُضُوْرِ مَجْلِسِ الْحَاكِمِ قَالَ الرَّازِيْ يَلْزَمُ التَّوْكِيْلُ، لِأَنَّهَا لَوْ حَضَرَتْ لَايُمْكِنُهَا أَنْ تَنْطِقَ بِحَقِّهَا لِحَيَائِهَا فَيَلْزَمُ تَوْكِيْلُهَا، قَالَ وَهٰذَا الشَّيْءُ اسْتَحْسَنَهَا الْمُتَأَخِّرُوْنَ.

ترجمه: حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ خصم کی رضامندی کے بغیر توکیل بالخصومت جائز نہیں ہے الا یہ کہ موکل بیمار ہو یا تین دن یا اس سے زائد کی مدتِ مسافت پر غائب ہو۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل بنانا جائز ہے اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، اور جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اختلاف تو لازم ہونے میں ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بنانا خالص اپنے حق میں تصرف کرنا ہے، لہٰذا وہ دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگا جیسے قرضے وصول کرنے کے لیے وکیل بنانا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ خصم پر جواب دینا لازم ہے اسی لیے مدعی خصم کو مجلس قاضی میں حاضر کرائے گا اور خصومت میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں سو اگر ہم اس کے لزوم کے قائل ہو گئے تو (دوسروں کو) اس سے ضرر پہنچے گا لہٰذا مذکورہ توکیل خصم کی رضامندی پر موقوف ہوگی۔ جیسے اگر عبد مشترک کو ایک مالک نے مکاتب بنادیا تو دوسرے کو اختیار ہوگا۔ برخلاف مریض اور مسافر کے، کیونکہ ان پر جواب دینا لازم نہیں ہے۔ پھر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جس طرح مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے ایسے سفر کا ارادہ کرنے سے بھی توکیل لازم ہوگی، کیونکہ ضرورت متحقق ہے۔

اور اگر عورت پردہ نشین ہو اور وہ باہر نکلنے اور مجلس حاکم میں حاضر ہونے کی عادی نہ ہو تو ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس کی توکیل لازم ہوگی، کیونکہ اگر وہ (مجلسِ قاضی میں) حاضر بھی ہوگی تو شرم کی وجہ سے اپنے حق کے متعلق گفتگو نہیں کر سکے گی اس لیے اس کی توکیل لازم ہوگی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس قول کو حضرات متاخرین نے مستحسن قرار دیا ہے۔

اللغاتُ:

﴿خصم﴾ جھگڑے کا ایک فریق۔ ﴿مسیرۃ﴾ مسافت۔ ﴿فصاعدًا﴾ یا اس سے زیادہ۔ ﴿مخدّرۃ﴾ پردہ پوش، خانہ نشین۔ ﴿بروز﴾ کھلنا، سامنے آنا۔

وکالت کے لیے فریق مخالف کی رضامندی کی شرط کا مسئلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خصم خواہ مدعی ہو یا مدعی علیہ ہو بہر صورت خصم کی رضامندی اور اس کی مرضی کے بغیر فریق ثانی کے لیے خصومت کا وکیل مقرر کرنا درست اور جائز نہیں ہے، ہاں اگر موکل بیمار ہو یا تین دن یا اس سے زائد کی مسافت سفر پر غائب ہو تو اس صورت میں خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل بالخصومت مقرر کرنا درست ہے اور یہ تفصیل حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں حکم یہ ہے کہ خواہ موکل حاضر ہو یا غائب بہر دو صورت اس کے لیے وکیل بنانا درست اور جائز

ہے اور خصم کی رضامندی ضروری نہیں ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ لیکن یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ امام صاحب اور حضرات صاحبین وغیرہ کا یہ اختلاف جواز اور عدم جواز میں نہیں ہے چنانچہ خصم کی رضامندی کے بغیر جس طرح حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں توکیل بالخصومت جائز ہے اسی طرح امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی جائز ہے البتہ حضرات صاحبین کے یہاں جائز ہونے کے ساتھ ساتھ یہ توکیل لازم بھی ہوگی اور اگر وکیل قاضی کی عدالت میں مقدمہ دائر کردے تو خصم کے لیے عدالت میں حاضر ہونا اور اس کا جواب دینا بھی لازم ہوگا، خواہ وہ اس پر راضی ہو یا نہ ہو جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں خصم کی رضامندی کے بغیر یہ توکیل لازم نہیں ہوگی اور رضامندی کے بغیر خصم پر نہ تو قاضی کی عدالت میں حاضر ہونا لازم ہوگا اور نہ ہی جواب دینا لازم ہوگا۔

لھما الخ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ توکیل بالخصومت خالص اپنے حق میں تصرف ہے، کیونکہ مقدمہ دائر کرنا یا جواب دینا خالص اپنے حق میں تصرف کرنا ہے اور خالص اپنے حق میں تصرف کرنا کسی کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوتا، لہٰذا وکیل بالخصومت کا لزوم بھی خصم کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگا، جیسے اگر لوگوں پر کسی شخص کے قرضے ہوں اور قرض خواہ اپنے دیون وصول کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنائے تو یہ توکیل قرض داروں کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگی، کیونکہ دین وصول کرنا خالص دائن کا حق ہے اسی طرح خصومت کرنا اور جواب دینا بھی خالص مؤکل کا حق ہے، لہٰذا جس طرح خود موکل کے لیے کسی کی رضامندی کے بغیر یہ امور سرانجام دینا جائز ہے اسی طرح اس کے وکیل کے لیے بھی خصم کی رضامندی کے بغیر مذکورہ امور سرانجام دینا جائز ہے اور خصم کی عدم رضاء ان کے لزوم سے مانع نہیں ہوگی۔

ولہ الخ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بالخصومت کا صرف موکل کے لیے خالص حق ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ خصومت اور مقدمہ دائر کرنے کے بعد خصم یعنی مدعی پر مدعی علیہ کے لیے جواب دہ ہونا لازم ہوجاتا ہے، اسی لیے تو مدعی علیہ مدعی یعنی خصم کو قاضی کی مجلس میں حاضر کراتا ہے اور مدعی کا مدعی علیہ کے لیے جواب دہ ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ توکیل بالخصومت صرف مدعی علیہ کا حق نہیں ہے، بلکہ مدعی بھی اس میں شریک ہے اور جب مدعی بھی توکیل بالخصومت میں مدعی علیہ کا شریک ہے اور مدعی علیہ موکل بھی ہے تو اس صورت میں وکیل کا تصرف خالص مدعی علیہ کے لیے نہیں ہوگا اور فریق ثانی یعنی مدعی جو خصم ہے اس کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔

اور اگر ہم توکیل بالخصومت کو خالص مدعی علیہ اور موکل کے حق میں تصرف کرنا مان بھی لیں تو بھی خصم کی اجازت کے بغیر یہ تصرف درست نہیں ہے، کیونکہ انسان کا وہی تصرف درست ہوتا ہے جس سے دوسرے کو ضرر نہ پہنچے حالانکہ صورت مسئلہ میں مدعی علیہ کے اس تصرف یعنی توکیل بالخصومت سے مدعی اور خصم کا ضرر ہے بایں معنی کہ خصومت میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں کچھ لوگ بڑے شاطر اور چالاک ہوتے ہیں اور اپنی چرب زبانی سے غلط کو بھی صحیح کرنے کی کامیاب کوشش کرتے ہیں اور کچھ ایسے نامعقول اور بھولے ہوتے ہیں کہ صحیح بات بھی کما حقہ اداء نہیں کرپاتے اور عین ممکن ہے کہ مدعی علیہ کسی شاطر کو وکیل بنادے اور وہ اپنی چرب زبانی سے مدعی اور خصم کا نقصان کرادے، اور ظاہر ہے کہ خصم کا نقصان اسی صورت میں ہوگا جب اس کی رضامندی کے بغیر توکیل بالخصومت کو لازم قرار دے دیا جائے اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ خصم کی رضامندی کے بغیر توکیل بالخصومت درست

نہیں ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر غلام دولوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص عقد کتابت کردے تو دوسرے شریک کو مذکورہ عقد نافذ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوگا اور آنکھ بند کر کے اسے نافذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اگر چہ عقدِ کتابت کرنے والے نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے لیکن چونکہ دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر اسے نافذ کرنے میں اس کا ضرر ہے اس لیے یہ عقد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی توکیل بالخصومت کا نفاذ اور لزوم خصم کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر موکل بیمار ہو یا مدت سفر کی مسافت پر غائب ہو تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ اس مریض اور مسافر پر جواب دہی واجب نہیں ہے، اس لیے ان کا وکیل بنانا خالص اپنے حق میں تصرف ہوگا اور اس سے دوسرے کو ضرر بھی نہیں پہنچے گا، اس لیے ان صورتوں میں توکیل بالخصومت خصم کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگی اور خصم کی رضامندی کے بغیر بھی اس کا لزوم ہو جائے گا، اور جس طرح مسافر کے لیے خصم کی رضامندی کے بغیر توکیل بالخصومت امام اعظم کے یہاں جائز ہے، اسی طرح جب مؤکل سفر کا ارادہ کرے اور سفر کے لیے نکلنے لگے تو اس صورت میں بھی اس کے لیے توکیل بالخصومت جائز ہے۔ کیونکہ جس طرح بیمار ہونے اور مسافر ہونے کی حالت میں توکیل بالخصومت کی ضرورت متحقق ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اس کی ضرورت متحقق ہے۔

ولو كانت المرأة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی پردہ نشین عورت ہو اور وہ باہر نکلنے اور مجلسِ عدالت میں حاضر ہونے کی عادی نہ ہو تو اس کے لیے خصم کی رضامندی کے بغیر بھی توکیل بالخصومت درست اور جائز ہے کیونکہ اسے جائز نہ قرار دینے میں اس کے حق کا ضیاع ہے، اس لیے کہ باپردہ خواتین کم گو ہوتی ہیں اور عدالت وغیرہ میں تو ان کی زبان ہی نہیں چلتی لہٰذا ان کے لیے توکیل درست ہے، یہی امام ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور اسی کو علمائے متاخرین نے مستحسن اور پسندیدہ قرار دیا ہے۔

قَالَ وَمِنْ شَرْطِ الْوَكَالَةِ أَنْ يَكُوْنَ الْمُوَكِّلُ مِمَّنْ يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ وَيَلْزَمُهُ الْأَحْكَامُ، لِأَنَّ الْوَكِيْلَ يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ مِنْ جِهَةِ الْمُوَكِّلِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ الْمُوَكِّلُ مَالِكًا لِيُمَلِّكَهُ مِنْ غَيْرِهِ، وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُوْنَ الْوَكِيْلُ مِمَّنْ يَعْقِلُ الْعَقْدَ وَيَقْصُدُهُ، لِأَنَّهُ يَقُوْمُ مَقَامَ الْمُوَكِّلِ فِي الْعِبَارَةِ فَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُوْنَ مِنْ أَهْلِ الْعِبَارَةِ حَتّٰى لَوْ كَانَ صَبِيًّا لَا يَعْقِلُ أَوْ مَجْنُوْنًا كَانَ التَّوْكِيْلُ بَاطِلًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ وکالت کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ مؤکل ایسا شخص ہو جو تصرف کا مالک ہو اور اس پر احکام لازم ہوتے ہوں، کیونکہ وکیل مؤکل کی طرف سے تصرف کا مالک ہوتا ہے لہٰذا خود موکل کا بھی مالکِ تصرف ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ دوسرے کو اس کا مالک بنا سکے، اور یہ بھی شرط ہے کہ وکیل ایسا آدمی ہو جو عقد کو سمجھتا ہو اور اس کا قصد کرتا ہو، کیونکہ وکیل گفتگو کرنے میں موکل کا نائب ہوتا ہے، لہٰذا وکیل کے لیے عبارت کا اہل ہونا ضروری ہے حتی کہ اگر وکیل ناسمجھ بچہ ہو یا پاگل ہو تو توکیل باطل ہو جائے گی۔

اللغات:

﴿جهة﴾ جانب، طرف۔ ﴿صبّی﴾ بچہ۔ ﴿مجنون﴾ پاگل۔

وکالت کی شرطیں:

اس عبارت میں امام قدوری نے وکالت کی شرطوں میں سے دوشرطیں بیان کی ہیں جن میں سے ایک مؤکل سے متعلق ہے اور دوسری وکیل سے چنانچہ مؤکل سے متعلق شرط کا حاصل یہ ہے کہ موکل کے لیے تصرف کا مالک ہونا اور اس پر احکام کا لازم ہونا شرط ہے، کیونکہ وکیل کوموکل ہی کی طرف سے تصرف کا اختیار ملتا ہے اب ظاہر ہے کہ اگر خود مؤکل ہی تصرف کا مالک نہیں ہوگا تو دوسرے کو کیا خاک وہ تصرف کا مالک بنائے گا، اس لیے مؤکل کا مالک تصرف ہونا ضروری ہے۔

اور وہ شرط جو وکیل سے متعلق ہے یہ ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو عقد کو سمجھتا ہو، اس کے داؤ پیچ سے واقف ہو اور نفع نقصان سے باخبر ہو نیز وہ قصد اور ارادے کے ساتھ عقد کرنے والا ہو اور ہزل اور کھلواڑ نہ کرتا ہو، کیونکہ عقود میں وکیل کا کلام مؤکل کی طرف راجع ہوتا ہے اور وکیل موکل کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لیے وکیل کا سمجھ دار ہونا ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وکیل کوئی ناسمجھ بچہ ہو یا مجنون اور پاگل ہو تو توکیل درست نہیں ہے، کیونکہ بچہ اور مجنون کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔

وَإِذَا وَكَّلَ الْحُرُّ الْعَاقِلُ الْبَالِغُ أَوِ الْمَأْذُوْنُ مِثْلَهُمَا جَازَ، لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ مَالِكٌ لِلتَّصَرُّفِ وَالْوَكِيْلُ مِنْ أَهْلِ الْعِبَارَةِ، وَإِنْ وَكَّلَ صَبِيًّا مَحْجُوْرًا يَعْقِلُ الْبَيْعَ وَالشِّرَاءَ أَوْ عَبْدًا مَحْجُوْرًا جَازَ وَلَايَتَعَلَّقُ بِهِمَا الْحُقُوْقُ وَتَتَعَلَّقُ بِمُوَكِّلِهِمَا، لِأَنَّ الصَّبِيَّ مِنْ أَهْلِ الْعِبَارَةِ، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ يَنْفُذُ تَصَرُّفُهُ بِإِذْنِ وَلِيِّهِ، وَالْعَبْدُ مِنْ أَهْلِ التَّصَرُّفِ عَلٰى نَفْسِهِ مَالِكٌ لَهُ، وَإِنَّمَا لَايَمْلِكُهُ فِيْ حَقِّ الْمَوْلٰى، وَالتَّوْكِيْلُ لَيْسَ تَصَرُّفًا فِيْ حَقِّهِ إِلَّا أَنَّهُ لَايَصِحُّ مِنْهُمَا الْتِزَامُ الْعُهْدَةِ، أَمَّا الصَّبِيُّ لِقُصُوْرِ أَهْلِيَتِهِ وَالْعَبْدُ لِحَقِّ سَيِّدِهِ فَتَلْزَمُ الْمُوَكِّلَ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّ الْمُشْتَرِيَ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ بِحَالِ الْبَائِعِ ثُمَّ عَلِمَ أَنَّهُ صَبِيٌّ أَوْ مَجْنُوْنٌ أَوْ مَحْجُوْرٌ لَهُ خِيَارُ الْفَسْخِ، لِأَنَّهُ دَخَلَ فِي الْعَقْدِ عَلٰى ظَنِّ أَنَّ حُقُوْقَهُ تَتَعَلَّقُ بِالْعَاقِدِ فَإِذَا ظَهَرَ خِلَافُهُ يَتَخَيَّرُ كَمَا إِذَا عَثَرَ عَلٰى عَيْبٍ.

ترجمه: اور اگر آزاد، عاقل، اور بالغ نے یا ماذون نے اپنے مثل کو وکیل بنایا تو جائز ہے، کیونکہ مؤکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل اہلِ عبارت میں سے ہے، اور اگر اس نے ایسے مجور بچے کو وکیل بنایا جو بیع وشراء کو سمجھتا ہے یا عبد مجور کو وکیل بنایا تو بھی جائز ہے اور ان دونوں سے حقوق متعلق نہیں ہوں گے، بلکہ ان کے موکل سے متعلق ہوں گے، اس لیے کہ بچہ اہل عبارت میں سے ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اس کے ولی کی اجازت سے اس کا تصرف نافذ ہوجاتا ہے اور غلام اپنی ذات پر تصرف کا اہل ہے اور تصرف کا مالک بھی ہے، صرف مولی کے حق میں وہ تصرف کا مالک نہیں ہے اور توکیل مولی کے حق میں تصرف نہیں ہے، لیکن ان دونوں کی طرف سے عہدے کو لازم کرنا صحیح نہیں ہے، رہا بچہ تو اس لیے کہ اس کی ولایت قاصر ہے، اور غلام اپنے آقا کے حق کی وجہ سے (عہدہ لازم نہیں کرسکتا) لہٰذا

یہ حقوق موکل کے ذمے لازم ہوں گے۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر مشتری بائع کے حال کو نہ جانتا ہو پھر اسے معلوم ہوا کہ وہ بچہ ہے یا مجنون ہے یا عبد مجور ہے تو اس کے لیے فسخ بیع کا اختیار ہے، کیونکہ مشتری اس گمان کے ساتھ عقد میں داخل ہوا تھا کہ اس کے حقوق عاقد سے متعلق ہوتے ہیں لیکن جب اس کے خلاف ظاہر ہوا تو اسے اختیار ہوگا جیسے اس صورت میں اختیار ہوگا جب وہ مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا ہو۔

اللغاتُ:

﴿حرّ﴾ آزاد آدمی۔ ﴿صبیّ﴾ بچہ۔ ﴿محجور﴾ جس پر پابندی لگائی گئی ہو۔ ﴿التزام﴾ قبول کرنا، اپنے ذمے لینا۔ ﴿عهده﴾ ذمہ داری۔ ﴿ظن﴾ گمان۔ ﴿عثر﴾ مطلع ہوا۔

وکالت کی شرطیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آزاد، عاقل اور بالغ آدمی نے یا عبد ماذون فی التجارۃ نے اپنے جیسے کسی دوسرے شخص کو بیع وشراء کا وکیل بنایا تو یہ توکیل درست اور جائز ہے، کیونکہ موکل خود تصرف کا مالک ہے اور اہل عبارت میں سے ہے اس لیے وہ دوسرے کو تصرف کا مالک بنانے اور وکیل بنانے کا بھی مالک ہوگا اور اس کی توکیل درست ہوگی۔

اسی طرح اگر آزاد، عاقل اور بالغ آدمی نے کسی ایسے بچے کو وکیل بنایا جو غیر ماذون لہ اور مجور ہو، لیکن بیع وشراء کے مفہوم سے واقف ہو یا کسی عبدِ مجور کو وکیل بنایا تو ان صورتوں میں بھی ''توکیل'' درست اور جائز ہے، البتہ صبیِ مجور یا عبدِ مجور کے ساتھ احکامات متعلق نہیں ہوں گے بلکہ ان کے موکلوں کے ساتھ احکام متعلق ہوں گے تاہم یہ توکیل درست ہوگی، کیونکہ صحتِ وکالت کے لیے موکل کا مالکِ تصرف ہونا اور اس پر احکام کا لازم ہونا شرط ہے اور وکیل کے حق میں عقد کو سمجھنا اور عبارت کا اہل ہونا شرط ہے اور صورتِ مسئلہ میں عبد مجور اور صبی مجور میں چونکہ عقد کو سمجھنے کی شرط موجود ہے چنانچہ بچہ عقد کا اہل ہے اور اس کے ولی کی اجازت سے اس کا تصرف نافذ ہوجاتا ہے، اسی طرح عبد مجور بھی اپنی ذات پر تصرف کا اہل ہے اور اگر وہ اپنے اوپر کسی کے مال کا اقرار کرے تو آزاد ہونے کے بعد اسے مقرلہ کو مال اداء کرنا پڑے گا۔ الحاصل ان دونوں میں یہاں وکالت کی شرط موجود ہے، اسی طرح ان کے موکل میں بھی صحتِ وکالت کی شرط موجود ہے اور ان کا موکل بھی آزاد اور عاقل وبالغ ہے اس لیے وہ تصرف کا مالک ہے لہٰذا جب ان دونوں میں صحتِ وکالت کی شرطیں موجود ہیں تو وکالت کے صحیح ہونے میں کوئی کلام نہیں ہوگا۔

اور رہا مسئلہ غلام کے مجور ہونے کا تو وہ صحت وکالت سے مانع نہیں ہے، کیونکہ غلام اپنے حق میں تصرف کرنے سے مجور نہیں ہے بلکہ اپنے مولی کے حق میں تصرف سے مجور ہے اور اسے وکیل بنانا اس کے مولیٰ کے حق میں کوئی تصرف نہیں ہے اس لیے اسے وکیل بنانا جائز ہے، البتہ صبی مجور اور عبد مجور سے بیع وشراء کے حقوق متعلق نہیں ہوں گے بلکہ یہ تعلق ان کے موکلوں سے ہوگا۔ صبیِ مجور سے تو اس لیے حقوق متعلق نہیں ہوں گے کیونکہ وہ ابھی نابالغ ہے اور اس کی اہلیت ولیاقت ناقص ہے اور غلام سے اس لیے متعلق نہیں ہوں گے، کیونکہ وہ دوسرے کا مملوک ہے اور اس کے ساتھ حقوق متعلق کرنے سے اس کے مولیٰ کا ضرر ہے، اس لیے ان وجوہات کے پیش نظر ان دونوں سے حقوق کا متعلق ہونا ساقط کرکے ان کے موکلوں کے ساتھ انھیں متعلق کردیا گیا ہے، کیونکہ موکل ہی کی توکیل سے حقوق معرض وجود میں آئے ہیں اس لیے وہ موکل ہی کے سر باندھے بھی جائیں گے۔

وعن أبي یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے وکیل بالبیع سے کوئی چیز خریدی لیکن بوقت شراء اسے یہ نہیں معلوم ہوسکا کہ بائع وکیل بالبیع ہے اور عقد کے بعد اسے اس بات کا علم ہوا کہ بائع وکیل بالبیع ہے اور وہ بھی صبی، یا عبدِ محجور یا مجنون ہے تو ان صورتوں میں اسے فسخ بیع کا اختیار ہوگا، کیونکہ مشتری نے تو اس گمان سے عقد کیا تھا کہ اس کے حقوق عاقد یعنی بائع کی طرف لوٹیں گے اور اسی سے لین دین مکمل ہوجائے گا، لیکن عاقد کے صبی وغیرہ نکل جانے سے معاملہ اس کے گمان کے خلاف ظاہر ہوا اس لیے اس عقد میں اس کا وصف مرغوب فوت ہوگیا اور اس کی رضامندی بھی ختم ہوگئی لہٰذا اسے فسخ بیع کا حق ہوگا۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے مشتری نے کوئی چیز خریدی اور پھر وہ مبیع میں کسی عیب پر مطلع ہوا تو اسے خیارِ عیب کے تحت فسخ بیع کا حق ہوگا، کیونکہ مبیع کے معیوب ہونے سے اس کی رضامندی فوت ہوگئی ہے، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بائع کے محجور غلام یا بچہ ہونے سے بھی مشتری کی رضامندی فوت ہوگئی ہے، اس لیے اس صورت میں بھی اسے فسخ بیع کا اختیار ہوگا۔

وَالْعَقْدُ الَّذِيْ يَعْقِدُهُ الْوُكَلَاءُ عَلٰى ضَرْبَيْنِ، كُلُّ عَقْدٍ يُضِيْفُهُ الْوَكِيْلُ إِلٰى نَفْسِهٖ كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَحُقُوْقُهٗ تَتَعَلَّقُ بِالْوَكِيْلِ دُوْنَ الْمُوَكِّلِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمۃ اللہ علیہ تَتَعَلَّقُ بِالْمُوَكِّلِ، لِأَنَّ الْحُقُوْقَ تَابِعَةٌ لِحُكْمِ التَّصَرُّفِ، وَالْحُكْمُ وَهُوَ الْمِلْكُ يَتَعَلَّقُ بِالْمُوَكِّلِ فَكَذَا تَوَابِعُهٗ، وَصَارَ كَالرَّسُوْلِ وَالْوَكِيْلِ فِي النِّكَاحِ، وَلَنَا أَنَّ الْوَكِيْلَ هُوَ الْعَاقِدُ حَقِيْقَةً لِأَنَّ الْعَقْدَ يَقُوْمُ بِالْكَلَامِ وَصِحَّةِ عِبَارَتِهٖ لِكَوْنِهٖ اٰدِمِيًّا، وَكَذَا حُكْمًا لِأَنَّهٗ يَسْتَغْنِيْ عَنْ إِضَافَةِ الْعَقْدِ إِلَى الْمُوَكِّلِ، وَلَوْ كَانَ سَفِيْرًا عَنْهُ لِمَا اسْتَغْنٰى عَنْ ذٰلِكَ كَالرَّسُوْلِ، وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ كَانَ أَصِيْلًا فِي الْحُقُوْقِ فَيَتَعَلَّقُ حُقُوْقُ الْعَقْدِ بِهٖ وَلِهٰذَا قَالَ فِي الْكِتَابِ يُسَلِّمُ الْمَبِيْعَ وَيَقْبِضُ الثَّمَنَ وَيُطَالَبُ بِالثَّمَنِ إِذَا اشْتَرٰى وَيَقْبِضُ الْمَبِيْعَ وَيُخَاصِمُ فِي الْعَيْبِ وَيُخَاصَمُ فِيْهِ، لِأَنَّ كُلَّ ذٰلِكَ مِنَ الْحُقُوْقِ، وَالْمِلْكُ يَثْبُتُ لِلْمُوَكِّلِ خِلَافَةً عَنْهُ اعْتِبَارًا لِلتَّوْكِيْلِ السَّابِقِ كَالْعَبْدِ يَتَّهِبُ وَيَصْطَادُ وَيَحْتَطِبُ هُوَ الصَّحِيْحُ، قَالَ وَفِي مَسْأَلَةِ الْعَيْبِ تَفْصِيْلٌ نَذْكُرُهٗ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ.

ترجمہ: وہ عقد جسے وکلاء منعقد کرتے ہیں دو قسم پر ہے۔ ہر وہ عقد جسے وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہے جیسے بیع اور اجارہ، تو اس کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ مؤکل کے ساتھ۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے، کیونکہ حقوق حکم تصرف کے تابع ہوتے ہیں اور حکم یعنی ملک موکل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، لہٰذا اس کے توابع بھی موکل ہی کے ساتھ متعلق ہوں گے اور یہ قاصد اور وکیل فی النکاح کی طرح ہوگیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وکیل ہی حقیقتاً عاقد ہے، کیونکہ عقد کلام کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس کی عبارت کا صحیح ہونا اس کے آدمی ہونے کی وجہ سے ہے، نیز وکیل حکماً بھی عاقد ہے کیوں کہ وہ موکل کی طرف عقد کو منسوب کرنے سے مستغنی ہے، اور اگر وکیل موکل کی طرف سے سفیر ہوتا تو اس سے مستغنی نہ ہوتا جیسے قاصد۔ اور جب یہ صورتِ حال ہے تو وکیل حقوق کے متعلق اصیل ہوگا، لہٰذا حقوقِ عقد اسی سے متعلق ہوں گے، اسی وجہ سے کتاب میں کہا کہ وکیل مبیع

سپرد کرے اور ثمن پر قبضہ کرے اور اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اگر اس نے خریدا ہو۔ اور وہ مبیع پر قبضہ کرے گا اور عیب کے سلسلے میں وکیل مخاصمہ کرے گا، اور عیب کے متعلق اس سے مخاصمہ کیا جائے گا، کیونکہ یہ سب حقوق میں سے ہیں۔ اور توکیل سابق پر نظر کرتے ہوئے وکیل کا نائب ہوکر موکل کے لیے ملکیت ثابت ہوگی، جیسے غلام ہبہ قبول کرے، شکار کرے اور لکڑیاں جمع کرے یہی صحیح ہے۔ فرماتے ہیں کہ مسئلہ عیب میں کچھ تفصیل ہے جسے ان شاء اللہ تعالی ہم بیان کریں گے۔

اللغاتُ:

﴿یضیفهٗ﴾ اس کو منسوب کرتا ہے۔ ﴿یستغنی﴾ بے نیاز ہوتا ہے۔ ﴿یسلّم﴾ سپرد کردے۔ ﴿رسول﴾ قاصد، پیغامبر۔ ﴿یتّھب﴾ ہبہ قبول کرتا ہے۔ ﴿یصطاد﴾ شکار کرتا ہے۔ ﴿یحتطب﴾ ایندھن کی لکڑیاں اکٹھی کرتا ہے۔

وکلاء کے عقود کی ذمہ داریاں:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ وہ عقود جنہیں وکلاء سرانجام دیتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: (۱) ہر وہ عقد جسے وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہو اور اس کے لیے منسوب کرنا صحیح بھی ہو جیسے بیچنا اور اجارہ پر دینا تو اس طرح کے حقوق کی ذمے داری وکیل پر عائد ہوگی اور وکیل ہی اس کا جواب دہ اور ذمہ دار ہوگا۔ یہ تقسیم ہمارے یہاں ہے ورنہ تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہر صورت میں حقوقِ عقد موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے اور موکل ہی اس کا ذمے دار ہوگا وکیل کسی بھی صورت میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کے حقوق حکمِ تصرف یعنی ملکیت کے تابع ہوتے ہیں اور ملکیت موکل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ وکیل کے ساتھ، لہٰذا جب تصور کا حکم یعنی ملکیت موکل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو جو اس کے تابع ہے یعنی حقوق عقد وہ بھی موکل ہی کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اور وکیل بالبیع کا حال قاصد اور وکیل فی النکاح کی طرح ہو گیا یعنی جس طرح ان لوگوں کے ساتھ حقوق عقد متعلق نہیں ہوتے، بلکہ ان کے موکلوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اسی طرح وکیل بالبیع کے منعقد کردہ عقود کے حقوق بھی اس کے موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے اور اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوں گے۔

ولنا أن الوکیل الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں عقد کرنے والا شخص حقیقتاً بھی وکیل ہے اور حکماً بھی وکیل ہے، چنانچہ حقیقتاً تو وہ اس لیے وکیل ہے کہ وہ عاقد ہے اور اپنے کلام اور اپنی گفتگو سے عقد منعقد کرنے والا ہے اور چونکہ وہ عاقل، بالغ انسان ہے، اس لیے عقد منعقد کرنے اور ایجاب وقبول کرنے کا اہل بھی ہے اس لیے وہ عاقد بھی ہوگا اور اس حوالے سے حقیقتاً وکیل بھی ہوگا، اور حکماً بھی وہ وکیل ہے، اس لیے کہ وہ تنِ تنہا عقد کرنے اور اسے مکمل کرنے کا مالک ہے اور موکل کی طرف اسے منسوب کرنے سے مستغنی ہے حالانکہ اگر وہ قاصد اور وکیل فی النکاح ہوتا تو اسے عقد کو موکل کی طرف منسوب کرنا پڑتا اور وہ اس سے مستغنی نہ ہوتا جیسے قاصد اپنے مُرسِل کی طرف عقد منسوب کرنے کا محتاج ہے اور وکیل فی النکاح اپنے موکل کی طرف عقد منسوب کرنے کا ضرورت مند ہے اور وکیل بالبیع اس نسبت سے مستغنی ہے، اس لیے وہ حقوقِ عقد کے متعلق اصیل ہوگا اور جس طرح دیگر اصیلوں کی طرف حقوقِ بیع عائد ہوتے ہیں اور انھی سے متعلق ہوتے ہیں اسی طرح وکیل بالبیع کی طرف بھی مذکورہ حقوق عائد ہوں گے اور اسی سے متعلق ہوں گے۔

اور وکیل بالبیع کے حقوق عقد کے متعلق اصیل ہونے ہی کی وجہ سے امام قدوری نے اپنی کتاب مختصر القدوری میں یہ فرمایا ہے کہ اگر عاقد وکیل بالبیع ہے تو وہ از خود مبیع کو مشتری کے حوالے کر کے ثمن پر قبضہ کرے گا۔ اور اگر وکیل بالشراء ہے تو اسی سے ثمن کا

مطالبہ کیا جائے گا اور وہی مبیع پر قبضہ بھی کرے گا۔ اور اگر وکیل بالبیع ہو اور پھر مبیع میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے تو مشتری اسی سے مخاصمہ بھی کرے گا، کیونکہ یہ تمام باتیں حقوقِ عقد سے متعلق ہیں لہٰذا ان کے متعلق جو حقوق عقد کا اصیل ہے اسی سے گفتگو کی جائے گی اور صورت مسئلہ میں چونکہ وکیل ہی حقوق عقد کا اصیل ہے، اس لیے اسی سے مذکورہ امور کے متعلق پوچھ گچھ ہوگی۔

والملك يثبت للموكل الخ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ملکیت مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے یہ ہمیں تسلیم ہے، لیکن یہ ملکیت کس طرح موکل کے لیے ثابت اور اس کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اس میں تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ وکیل کے عقد کرنے، حقوقِ عقد کے اس کے ساتھ متعلق ہونے اور پھر موکل کے لیے ان حقوق کی ملکیت ثابت ہونے سے پہلے اور بہت پہلے موکل نے وکیل کو عقد منعقد کرنے کا وکیل بنایا ہے، اس لیے اس توکیل کی بنیاد پر تصرف کرنے میں وکیل موکل کا نائب ہوا اور جب وکیل تصرف میں موکل کا نائب ہے تو اس تصرف کے نتیجے میں ثابت ہونے والی ملکیت کا بھی وکیل نائب ہوگا اور بعد میں اگر چہ مؤکل کے لیے ملکیت ثابت ہوگی لیکن پہلے اس کا ثبوت وکیل کے لیے ہوگا اور پھر اس کے تابع ہو کر موکل کے لیے ثابت ہوگی، اس لیے صورت مسئلہ میں موکل کے لیے اصالۃً ملکیت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ نیابۃً ثابت ہوگی، اور جب موکل کے لیے اصالۃً ملکیت ثابت نہیں ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس ملکیت کے تابع ہو کر حقوقِ عقد بھی اس کے لیے ثابت نہیں ہوں گے بلکہ وکیل کے لیے ثابت ہوں گے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص کا غلام ہدیہ کرے یا شکار کرے یا لکڑیاں جمع کرے تو اگر چہ ان چیزوں کا مالک مولیٰ ہوتا ہے لیکن غلام کے حوالے اور واسطے سے ہوتا ہے، اصالۃً نہیں ہوتا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اگر چہ ملکیت موکل کے لیے ثابت ہوتی ہے لیکن اصالۃً نہیں بلکہ وکیل کے حوالے اور واسطے سے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں موکل کے لیے ثبوت ملک کی یہ صورت صحیح ہے اور اسی کو بیشتر علماء وفقہاء نے پسند کیا ہے حتی کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا وهو الأصح کہ یہی طریقہ سب سے زیادہ صحیح ہے۔ (عنایہ وبنایہ)

قال وفي مسألةالخ صاحب ہدایہ فرمارہے ہیں کہ وکیل کے خرید وفروخت کی صورت میں اگر مبیع معیوب نکل آئے تو اس کے حکم میں قدرے تفصیل ہے جسے ہم ان شاء اللہ باب الوكالة بالبيع والشراء کے تحت بیان کریں گے اور یہ باب آگے آرہا ہے۔

قَالَ وَكُلُّ عَقْدٍ يُضِيفُهُ إِلَى مُوَكِّلِهِ كَالنِّكَاحِ وَالْخُلْعِ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَإِنَّ حُقُوقَهُ تَتَعَلَّقُ بِالْمُوَكِّلِ دُونَ الْوَكِيلِ فَلَايُطَالَبُ وَكِيلُ الزَّوْجِ بِالْمَهْرِ، وَلَايَلْزَمُ وَكِيلَ الْمَرْأَةِ تَسْلِيمُهَا، لِأَنَّ الْوَكِيلَ فِيهَا سَفِيرٌ مَحْضٌ، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ لَايَسْتَغْنِي عَنْ إِضَافَةِ الْعَقْدِ إِلَى الْمُوَكِّلِ، وَلَوْ أَضَافَهُ إِلٰى نَفْسِهِ كَانَ النِّكَاحُ لَهُ فَصَارَ كَالرَّسُوْلِ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا لَايَقْبَلُ الْفَصْلَ عَنِ السَّبَبِ، لِأَنَّهُ إِسْقَاطٌ فَيَتَلَاشَي فَلَا يُتَصَوَّرُ صُدُوْرُهُ مِنْ شَخْصٍ وَثُبُوْتُ حُكْمِهِ لِغَيْرِهِ فَكَانَ سَفِيرًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ہر وہ عقد جسے وکیل اپنے موکل کی طرف منسوب کرے جیسے نکاح، خلع اور صلح عن دم العمد تو اس کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ، لہٰذا شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور عورت کے وکیل پر عورت کو سپرد کرنا لازم نہیں ہوگا، کیونکہ ان عقود میں وکیل سفیر محض ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وکیل موکل کی طرف عقد منسوب کرنے سے مستغنی

نہیں ہے۔ اور اگر وکیل نے اپنی طرف عقد کو منسوب کیا تو نکاح اسی کے لیے ہوگا اور وہ قاصد کی طرح ہو جائے گا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ان عقود میں حکم سبب سے جدائی کو قبول نہیں کرتا کیونکہ وہ اسقاط ہے اس لیے وہ مضمحل ہو جاتا ہے لہٰذا ایک شخص سے اس کا صدور اور دوسرے کے لیے اس کے حکم کا ثبوت ممکن نہیں ہے، اس لیے وکیل سفیر محض ہوگا۔

اللغات:

﴿یضیفہٗ﴾ اس کو منسوب کرتا ہے۔ ﴿رسول﴾ قاصد۔ ﴿فصل﴾ علیحدہ ہونا، جدا ہونا۔ ﴿إسقاط﴾ ساقط کرنا۔ ﴿یتلاشی﴾ معدوم ہو جائے گا، لاشے ہو جائے گا۔

وکلاء کے عقود کی ذمہ داریاں:

اس عبارت میں وکلاء کے ذریعے منعقد ہونے والے دوسرے عقد کا بیان ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عقد جسے وکیل اپنے موکل کی طرف منسوب کرے جیسے شوہر یا بیوی کی طرف سے کوئی شخص وکیل بالنکاح ہو یا عورت کی طرف سے خلع کا وکیل ہو یا اولیائے مقتول کی طرف سے وکیل ہو تو ان تمام صورتوں میں مذکورہ عقود کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے اور موکل ہی ان کا جواب دہ اور ذمے دار ہوگا، وکیل پر کوئی ذمے داری عائد نہیں ہوگی چنانچہ اگر وکیل بالنکاح مرد کی طرف سے ہو تو مہر کا مطالبہ موکل یعنی شوہر سے ہوگا اور اگر وہ عورت کی طرف سے وکیل ہوگا تو عورت کو سپرد کرنا وکیل پر لازم نہیں ہوگا، بلکہ خود عورت پر لازم ہوگا، اسی طرح اگر عورت نے خلع کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا تو بدل خلع کا مطالبہ بھی عورت ہی سے ہوگا وکیل سے نہیں ہوگا، ایسے ہی اگر کسی قاتل نے دم عمد سے صلح کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا تو اس صورت میں بھی بدل قصاص کا مطالبہ قاتل سے ہوگا، نہ کہ وکیل سے، کیونکہ ان تمام امور میں وکیل محض سفیر اور ثالث ہے اور وہ موکل کی طرف عقد کو منسوب کرنے کا محتاج اور ضرورت مند ہے، اس لیے کہ اگر اس نے موکل کی طرف ان عقود کو منسوب نہ کیا تو نکاح کی صورت میں خود اس کے لیے نکاح ہوگا نہ کہ موکل کے لیے حالانکہ یہ مقتضائے وکالت کے خلاف ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ ان تمام عقود میں وکیل سفیر اور معبر ہے اور قاصد کی طرح ہے اور سفیر اور قاصد کے منعقد کردہ عقود کے احکام مُرسِل اور سفیر بنانے والے کی طرف عود کرتے ہیں نہ کہ سفیر اور قاصد کی طرف، اسی طرح صورت مسئلہ کی تمام صورتوں میں بھی وکیل کے عقود موکل کی طرف عود کریں گے اور موکل ہی ان کا ذمہ دار ہوگا۔

وھذا لأن الحکم الخ یہاں سے مذکورہ عقود میں وکیل کے سفیر اور معبر ہونے کی علت بیان کی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نکاح اور خلع وغیرہ میں حکم سبب یعنی عقد سے جدا نہیں ہوتا یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ نکاح تو ہو جائے، لیکن کسی خیار کی وجہ سے اس کا حکم یعنی ملکیتِ بضع شوہر کے لیے ثابت نہ ہو، بلکہ جب بھی نکاح منعقد ہوگا اسی وقت شوہر ملکِ بضع کا مالک ہوگا اور حکم سبب سے جدا نہیں ہوگا، کیونکہ ان عقود میں سبب از قبیل اسقاط ہے چنانچہ نکاح از قبیل اسقاط بایں معنی ہے کہ نکاح سے پہلے عورت کی ملک بضع دوسرے کے لیے حرام ہوتی ہے، لیکن نکاح اس حرمت کو ختم اور ساقط کر دیتا ہے اسی طرح خلع میں شوہر بضع سے اپنی ملکیت کو ساقط کر دیتا ہے اور صلح عن دم العمد میں اولیائے مقتول قصاص سے اپنا حق ساقط کر دیتے ہیں، اس لیے یہ تمام عقود از قبیل اسقاط ہیں اور ساقط ہونے والی چیز نہایت کمزور ہوتی ہے لہٰذا یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ سبب پہلے وکیل کے ذریعے اس کے لیے صادر ہو اور پھر اس کا حکم دوسرے یعنی موکل کے لیے ثابت ہو اور اس طرح سبب اور حکم کے درمیان فصل واقع ہو، کیونکہ ایسا کرنے سے وکیل کے لیے

ثابت ہونے والی چیز کو ساقط ماننا پڑے گا اور ضابطہ یہ ہے کہ الساقط لایعود یعنی ساقط شدہ چیز عود نہیں کرتی، اس لیے اس قسم کا حکم یہ ہے کہ مذکورہ عقود میں وکیل سفیر محض ہے اور یہ تمام عقود موکل ہی کی طرف منسوب ہوں گے اور موکل ہی کو ان کا عاقد بھی شمار کیا جائے گا تاکہ اس کے لیے ثبوتِ حکم میں کوئی دشواری اور پریشانی نہ ہو۔

وَالضَّرْبُ الثَّانِیْ مِنْ أَخَوَاتِهِ الْعِتْقُ عَلٰی مَالٍ وَالْكِتَابَةُ وَالصُّلْحُ عَنِ الْإِنْكَارِ، فَأَمَّا الصُّلْحُ الَّذِيْ هُوَ جَارٍ مَجْرَی الْبَیْعِ فَهُوَ مِنَ الضَّرْبِ الْأَوَّلِ، وَالْوَكِيْلُ بِالْهِبَةِ وَالتَّصَدُّقِ وَالْإِعَارَةِ وَالْإِيْدَاعِ وَالرَّهْنِ وَالْإِقْرَاضِ سَفِيْرٌ أَيْضًا، لِأَنَّ الْحُكْمَ فِيْهَا يَثْبُتُ بِالْقَبْضِ وَأَنَّهُ يُلَاقِيْ مَحَلًّا مَمْلُوْكًا لِلْغَيْرِ فَلَايُجْعَلُ أَصِيْلًا، وَكَذَا إِذَا كَانَ الْوَكِيْلُ مِنْ جَانِبِ الْمُلْتَمِسِ، وَكَذَا الشِّرْكَةُ وَالْمُضَارَبَةُ إِلَّا أَنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْإِسْتِقْرَاضِ بَاطِلٌ حَتّٰی لَايَثْبُتَ الْمِلْكُ لِلْمُوَكِّلِ بِخِلَافِ الرِّسَالَةِ فِيْهِ.

ترجمه: اور دوسری قسم کی نظیروں میں سے مال پر آزاد کرنا، مکاتبت کرنا اور صلح عن الانکار ہے، لیکن وہ صلح جو بیع کے قائم مقام ہو وہ قسمِ اول میں سے ہے۔ اور ہبہ کرنے، صدقہ کرنے، عاریت اور ودیعت پر دینے، رہن رکھنے اور قرض دینے کا وکیل بھی سفیر ہوتا ہے، کیونکہ ان عقود میں حکم قبضہ سے ثابت ہوجاتا ہے اور قبضہ ایسے محل کے ساتھ متصل ہوتا ہے جو دوسرے کا مملوک ہے اس لیے وکیل کو اصیل نہیں بنایا جاسکتا۔

اور ایسے ہی جب کوئی ان چیزوں کے چاہنے والے کی طرف سے وکیل ہو اور شرکت ومضاربت کے وکیل کا بھی یہی حکم ہے لیکن قرضہ لینے کے لیے وکیل بنانا باطل ہے یہاں تک کہ موکل کے لیے ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔ برخلاف قرضہ لینے کے لیے قاصد بھیجنے کے۔

اللغات:

﴿أخوات﴾ لفظاً: بہنیں، مراد: نظائر، مثالیں۔ ﴿جاری مجریٰ﴾ قائم مقام۔ ﴿إعارة﴾ عاریتاً دینا، ادھار دینا۔ ﴿إقراض﴾ قرض دینا۔ ﴿ملتمس﴾ خواہش مند۔

وکلاء کے عقود کی ذمہ داریاں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ماقبل میں وکلاء کے عقود کی جو قسم ثانی ہے یعنی جس میں وکیل کا عقد اس کے موکل کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کی بہت سی مثالیں اور نظیریں ہیں (۱) عتق علی مال یعنی کوئی مولیٰ مال کی کچھ مقدار پر اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنائے (۲) مولیٰ غلام سے عقد کتابت کے لیے کسی کو وکیل بنائے (۳) زید نے عمر پر مال کا دعویٰ کیا لیکن عمر نے اس کا انکار کردیا پھر مدعیٰ علیہ یعنی عمر صلح پر آمادہ ہوگیا اور مدعی نے اپنی طرف سے صلح کے لیے کسی کو وکیل بنایا تو ان تمام صورتوں میں حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ ہاں صلح عن الاقرار جو بیع کے قائم مقام ہوتی ہے، کیونکہ اس میں مبادلۂ مال بالمال ہوتا ہے، اس لیے وہ قسم اول کے ساتھ لاحق ہوگی اور اس کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوں گے۔

والوکیل بالھبة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہبہ، صدقہ، اعارۃ، ایداع، رہن اور قرض دینے کے لیے جو وکیل مقرر کیا جاتا ہے وہ بھی سفیر محض اور معبر ہوتا ہے، کیونکہ ان تمام عقود میں حکم قبضہ سے ثابت ہوجاتا ہے اور قبضہ یعنی موہوب لہ، متصدق علیہ اور

مستعیر وغیرہ کا قبضہ ایسے محل پر واقع ہوتا ہے جو محل موکل کا مملوک ہے اور چونکہ قبضہ کے ساتھ ہی حکم بھی ثابت ہوتا ہے لہٰذا وہ حکم بھی موکل ہی کی ملکیت میں ثابت ہوگا اور موکل ہی ان عقود میں اصیل ہوگا، نہ کہ وکیل، کیونکہ جس محل پر قبضہ اور حکم ثابت ہوتے ہیں وہ محل موکل کا مملوک ہے اور وکیل کا اس سے کچھ لینا دینا نہیں ہے بلکہ وہ صرف معبر ہے اور بالفاظ دیگر موکل کا معاون ہے اور ظاہر ہے کہ معاون کی طرف کوئی حکم عود نہیں کرتا بلکہ وہ جس کا تعاون کرتا ہے اسی کی طرف حکم عود کرتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی وکیل کے موکل کی طرف حکم عود کرے گا اور موکل ہی سے احکام متعلق ہوں گے وکیل سے متعلق نہیں ہوں گے، اسی طرح اگر ہبہ، صدقہ اور اعارہ میں واہب، متصدق اور معیر کے بجائے موہوب لہ، متصدق علیہ اور مستعیر کی طرف سے وکیل مقرر کیا گیا ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنی اس صورت میں بھی عقد اور حکم موکل ہی سے متعلق ہوگا، وکیل سے متعلق نہیں ہوگا، البتہ قرضہ مانگنے کے لیے وکیل بنانا اور کسی سے یہ کہنا کہ ''تم میری طرف سے وکیل بن کر فلاں سے قرض لے لو'' باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں قرض تو موکل کے لیے ہوگا، اور اس کا بدل وکیل پر لازم ہوگا حالانکہ اس میں سراسر وکیل کا نقصان ہے اس لیے توکیل بالاستقراض باطل ہے حتی کہ اگر کسی نے قرض لینے کا وکیل بنا بھی دیا تو لیے ہوئے قرض میں وکیل کی ملکیت ثابت ہوگی نہ کہ موکل کی، ہاں قرض لینے کے لیے قاصد اور ایلچی بھیجنا درست ہے، کیونکہ قاصد اور ایلچی کے جملہ معاملات مُرسل کی طرف لوٹتے ہیں اور اس کو نفع نقصان سے کوئی لینا دینا نہیں ہوتا۔

وکذا الشرکة الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے عقد مضاربت یا عقد شرکت منعقد کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا تو یہ بھی درست اور جائز ہے اور ان صورتوں میں بھی وکیل کا عقد موکل ہی کی طرف منسوب ہوگا اور وکیل سفیر محض اور معبر ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا طَالَبَ الْمُوَكِّلُ الْمُشْتَرِيَ بِالثَّمَنِ فَلَهُ أَنْ يَمْنَعَهُ إِيَّاهُ، لِأَنَّهُ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الْعَقْدِ وَحُقُوْقِهِ لِمَا أَنَّ الْحُقُوْقَ إِلَى الْعَاقِدِ، فَإِنْ دَفَعَهُ إِلَيْهِ جَازَ وَلَمْ يَكُنْ لِلْوَكِيْلِ أَنْ يُطَالِبَهُ بِهِ ثَانِيًا، لِأَنَّ نَفْسَ الثَّمَنِ الْمَقْبُوْضَةِ حَقُّهُ وَقَدْوَصَلَ إِلَيْهِ، وَلَافَائِدَةَ فِي الْأَخْذِ مِنْهُ ثُمَّ الدَّفْعُ إِلَيْهِ، وَلِهٰذَا لَوْكَانَ لِلْمُشْتَرِيْ عَلَى الْمُوَكِّلِ دَيْنٌ يَقَعُ الْمُقَاصَّةُ، وَلَوْ كَانَ لَهُ عَلَيْهِمَا دَيْنٌ يَقَعُ الْمُقَاصَّةُ بِدَيْنِ الْمُوَكِّلِ أَيْضًا دُوْنَ دَيْنِ الْوَكِيْلِ، وَبِدَيْنِ الْوَكِيْلِ إِذَا كَانَ وَحْدَهُ يَقَعُ الْمُقَاصَّةُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لِمَا أَنَّهُ يَمْلِكُ الْإِبْرَاءَ عَنْهُ عِنْدَهُمَا وَلٰكِنَّهُ يَضْمِنُهُ لِلْمُوَكِّلِ فِي الْفَصْلَيْنِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر موکل مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے تو مشتری کو یہ حق ہے کہ وہ موکل کو ثمن دینے سے انکار کردے، کیونکہ موکل عقد اور حقوقِ عقد سے اجنبی ہے، اس لیے حقوقِ عقد تو عاقد کی طرف لوٹ رہے ہیں۔ لیکن اگر مشتری نے موکل کو ثمن دیدیا تو جائز ہے اور وکیل کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ دوبارہ مشتری سے ثمن وصول کرے، کیونکہ وہ ثمن جس پر موکل نے قبضہ کیا ہے وہ اسی کا حق ہے اور وہ حق اس تک پہنچ گیا ہے اس لیے موکل سے اسے لے کر پھر اسی کو دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اگر موکل پر مشتری کا دین ہو تو مقاصہ واقع ہوجائے گا نہ کہ وکیل کے دین سے۔ اور اگر تنہا وکیل پر دین ہو تو حضرات طرفینؒ کے یہاں اس کے دین سے بھی مقاصہ ہوجائے گا، کیونکہ ان حضرات کے یہاں وکیل مشتری کو ثمن سے بری کرنے کا مالک ہے لیکن دونوں صورتوں میں وکیل موکل کے لیے ثمن کا ضامن ہوگا۔

اللغات:

﴿طالب﴾ مطالبہ کیا۔ ﴿ثمن﴾ ریٹ، قیمت۔ ﴿مقاصّة﴾ ادلا بدلی۔ ﴿إبراء﴾ معاف کرنا۔

وکیل کی بیع میں مطالبۂ ثمن کس سے ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک آدمی کو اپنا سامان فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے اس کا سامان فروخت کردیا لیکن اس نے مشتری سے ثمن نہیں لیا تو اگر وکیل کے بجائے اس کا موکل مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے تو مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو موکل کو ثمن دے اور اگر چاہے تو منع کردے، کیونکہ موکل نے وکیل کے ذریعے مذکورہ عقد کو انجام دیا ہے اس لیے وہ عقد اور حقوق عقد سے اجنبی ہے اور عقد کے جملہ حقوق عاقد یعنی وکیل کی طرف عود کررہے ہیں اور ثمن کا مطالبہ کرنا بھی منجملہ حقوق کے ایک حق ہے، اس لیے اس کی ذمے داری بھی وکیل ہی پر عائد ہوگی اور مشتری کو یہ حق ہوگا کہ وہ موکل کو انگوٹھا دکھادے اور ثمن نہ دے۔ تاہم اگر مشتری موکل کو ثمن دے دیتا ہے تو یہ بھی درست اور جائز ہے اور وکیل کے لیے مشتری سے دوبارہ ثمن وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ کیونکہ وکیل اگر پہلے ثمن وصول کرتا تو بھی موکل ہی کو دیتا اور چونکہ وکیل سے پہلے خود مؤکل نے اسے وصول کرکے اپنے حق پر قبضہ کرلیا ہے اور جسے ثمن ملنا تھا اسے مل گیا ہے، اس لیے اب وکیل کو مشتری سے لینا اور پھر اسے موکل کو دینا ایک زائد اور بے سود کام ہوگا اور تحصیل حاصل کے مترادف ہوگا لہٰذا وکیل کو دوبارہ مشتری سے ثمن لینے کا حق نہیں ہوگا۔ اور مؤکل کے وصول کرنے سے مشتری بریٔ الذمہ ہوجائے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر موکل پر مشتری کا دین ہو اور وہ دین ثمن کے برابر ہو تو دونوں میں مقاصہ ہوجائے گا یعنی مشتری کا ثمن اس دین کے برابر ہوجائے گا جو اس کا موکل پر واجب الاداء ہے اور موکل اور مشتری دونوں کا حساب صاف ہوجائے گا۔

ولو كان له عليهما دين الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مشتری کا وکیل اور موکل دونوں پر دین ہو تو اس صورت میں موکل کے دین کے ساتھ مقاصہ ہوگا نہ کہ وکیل کے، کیونکہ ثمن کا اصل حق دار موکل ہی ہے چنانچہ اگر ہم وکیل کے دین سے مقاصہ مانیں گے تو پھر وکیل پر اپنے پاس سے موکل کو ثمن دینا لازم ہوگا اور یہ دائیں طرف سے گھما کر بایاں کان پکڑنے کے مترادف ہوگا اس لیے بہتر اور آسان صورت یہی ہے کہ یہاں موکل کے دین سے مقاصہ قرار دیا جائے، البتہ اگر مشتری پر صرف وکیل کا دین ہو اور موکل کا نہ ہو تو اس صورت میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل کے دین سے مقاصہ نہیں ہوگا، لیکن حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس صورت میں بھی وکیل کے دین سے مقاصہ ہوجائے گا اور وکیل پر موکل کو ثمن دینا لازم ہوگا۔ حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ جب ہمارے یہاں وکیل مشتری کو بلاعوض یعنی ثمن لیے بغیر بری کردینے کا مالک ہے اور اسے یہ اختیار ہے تو پھر وکیل ابراء بالعوض یعنی دین کے عوض بری کرنے کا بدرجۂ اولیٰ مالک ہوگا اس لیے اگر تنہا وکیل پر مشتری کا دین ہو تو اس صورت میں بھی مقاصہ کرنا درست اور جائز ہے، البتہ وکیل دونوں صورتوں میں موکل کے لیے ثمن کا ضامن ہوگا خواہ وہ ابراء بالعوض کرے یا ابراء بدون العوض کرے، کیونکہ ہر حال میں ثمن موکل کا حق ہے اور وہ اسے ملنا ضروری ہے خواہ وکیل اپنی طرف سے دے یا مشتری سے لے کر دے۔

فقط واللہ اعلم وعلمہ واتم

صاحب بنایہ وعنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ابوابِ وکالۃ میں سب سے زیادہ خرید وفروخت کی ضرورت پڑتی ہے اسی لیے صاحب کتاب نے باب الوکالۃ بالبیع والشراء کو دیگر ابواب وکالت سے مقدم کیا ہے اور خرید وفروخت دونوں میں چونکہ خرید نے کے لیے عموماً وکیل بنایا جاتا ہے اس لیے فصل في الشراء کو فصل فی البیع سے پہلے بیان کیا گیا ہے۔

قَالَ وَمَنْ وَكَّلَ رَجُلًا بِشِرَاءِ شَيْءٍ فَلَابُدَّ مِنْ تَسْمِيَةِ جِنْسِهِ وَصِفَتِهِ أَوْ جِنْسِهِ وَمَبْلَغِ ثَمَنِهِ لِيَصِيْرَ الْفِعْلُ الْمُوَكَّلُ بِهِ مَعْلُوْمًا فَيُمْكِنُهُ الْإِيْتِمَارُ، إِلَّا أَنْ يُوَكِّلَهُ وَكَالَةً عَامَّةً فَيَقُوْلُ اِبْتَعْ لِيْ مَارَأَيْتَ، لِأَنَّهُ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَى رَأْيِهِ فَأَيُّ شَيْءٍ يَشْتَرِيْهِ يَكُوْنُ مُمْتَثِلًا، وَالْأَصْلُ فِيْهِ أَنَّ الْجِهَالَةَ يَسِيْرَةٌ تُتَحَمَّلُ فِي الْوَكَالَةِ كَجِهَالَةِ الْوَصْفِ اسْتِحْسَانًا، لِأَنَّ مَبْنَى التَّوْكِيْلِ عَلَى التَّوْسِعَةِ، لِأَنَّهُ اسْتِعَانَةٌ وَفِي اعْتِبَارِ هٰذَا الشَّرْطِ بَعْضُ الْحَرَجِ وَهُوَ مَدْفُوْعٌ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جوشخص کسی آدمی کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل بنائے تو اس چیز کی جنس اور صفت یا اس کی جنس اور اس کا نہائی ثمن بیان کرنا ضروری ہے تا کہ جس کام کے لیے وکیل بنایا گیا ہے وہ معلوم ہوجائے اور اس کی انجام دہی ممکن ہو سکے۔ الّا یہ کہ موکل وکالتِ عامہ کے طور پر وکیل بنائے اور یہ کہدے کہ جوتم مناسب سمجھو اسے میرے لیے خریدلو، کیونکہ موکل نے معاملہ وکیل کی رائے کے سپرد کردیا ہے لہٰذا جو چیز بھی وکیل خریدے گا وہ حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔

اور اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ استحساناً وکالت میں تھوڑی سی جہالت برداشت کرلی جاتی ہے جیسے وصف کا مجہول ہونا، اس لیے کہ توکیل کا مدار توسع پر ہے، کیونکہ توکیل استعانت ہے اور اس شرط کا اعتبار کرنے میں کچھ حرج ہے، اس لیے اسے دور کردیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿وکّل﴾ وکیل بنایا۔ ﴿لابدّ﴾ ضروری ہے، ناگزیر ہے۔ ﴿شراء﴾ خریدنا۔ ﴿مبلغ﴾ مقدار۔ ﴿ثمن﴾ قیمت۔ ﴿لیصیر﴾ تاکہ ہوجائے۔ ﴿ایتمار﴾ اطاعت، بجاآوری۔ ﴿مبنٰی﴾ مدار، طرز، طریقہ۔ ﴿توسعۃ﴾ فراخی۔ ﴿استعانۃ﴾ مدد طلب کرنا، حرج۔

خریدنے کی توکیل میں چیز کے اوصاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل بنائے تو موکل کے لیے ضروری ہے کہ وہ وکیل سے اس چیز کی جنس اور اس کی صفت بتلادے یا اس کی جنس اور اس کی قیمت کا تخمینہ بیان کردے، مثلاً اگر گھڑی خریدنے کے لیے وکیل بنائے تو اس کی کمپنی بتادے نیز چین یا پٹے والی ہونا بھی بتادے یا پھر کمپنی مثلاً ٹائٹن یا سٹینزن ہونا بتلادے۔ اور اس کی قیمت بتادے کہ ایک ہزار یا پانچ سو کی خریدنا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کے لیے اس کے حوالے کیے ہوئے کام کو انجام دینا اسی صورت میں ممکن ہوگا جب اسے موکّل بہ اور وہ کام معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ جنس اور صفت یا جنس اور قیمت بیان کرنے سے کام اور موکل بہ کا علم ہوجائے گا اور وکیل کے لیے اسے انجام دینا آسان ہوگا۔ اس لیے موکل کے لیے موکل بہ کی جنس اور صفت کو بیان کرنا ضروری ہے۔ ہاں اگر موکل نے کسی کو وکالت عامہ کے طور پر وکیل بنایا ہو اور یوں کہا ہو کہ جو چیز بھی تمہیں اچھی اور بھلی معلوم ہو اسے میرے لیے خرید لیا کرو تو اس صورت میں موکل کے لیے اشیاء کی جنس اور صفت بیان کرنا ضروری نہیں ہوگا اور وکیل جو چیز بھی خریدے گا وہ موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہی شمار ہوگا۔

والأصل فيه الخ صاحب ہدایہ باب وکالت کے متعلق ضابطہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وکالت میں استحساناً تھوڑی سی جہالت برداشت کرلی جاتی ہے، تھوڑی سی جہالت سے مراد وصف کی جہالت ہے جیسے موکل نے وکیل سے کہا گھڑی خرید لاؤ، لیکن اس نے کمپنی وغیرہ کا نام نہیں بتلایا تو اگر چہ اس سے وصف میں جہالت ہے مگر یہ جہالت صحتِ وکالت سے مانع نہیں ہے، کیونکہ توکیل کا دار و مدار توسع پر ہے اس لیے کہ اس میں دوسرے سے مدد طلب کرنا ہوتا ہے اور مدد طلب کرنے میں بہت وسعت ہوتی ہے اب اگر ہم اس میں جہالت یسیرہ کو معاف نہیں قرار دیں گے تو حرج لازم آئے گا حالانکہ شریعت میں حرج کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ثُمَّ إِنْ كَانَ اللَّفْظُ يَجْمَعُ أَجْنَاسًا أَوْ مَاهُوَ فِي مَعْنَى الْأَجْنَاسِ لَايَصِحُّ التَّوْكِيلُ وَإِنْ بَيَّنَ الثَّمَنَ، لِأَنَّ بِذٰلِكَ الثَّمَنِ يُوْجَدُ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ فَلَايُدْرٰى مُرَادُ الْآمِرِ لِتَفَاحُشِ الْجَهَالَةِ، وَإِنْ كَانَ جِنْسًا يُجْمَعُ أَنْوَاعًا لَايَصِحُّ، إِلَّا بِبَيَانِ الثَّمَنِ أَوِ النَّوْعِ، لِأَنَّهُ بِتَقْدِيْرِ الثَّمَنِ يَصِيْرُ النَّوْعُ مَعْلُوْمًا، وَبِذِكْرِ النَّوْعِ تَقِلُّ الْجَهَالَةُ فَلَايَمْنَعُ الْإِمْتِثَالُ، مِثَالُهُ إِذَا وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ عَبْدٍ أَوْ جَارِيَةٍ لَايَصِحُّ لِأَنَّهُ يَشْمَلُ أَنْوَاعًا، فَإِنْ بَيَّنَ النَّوْعَ كَالتُّرْكِيِّ أَوِ الْحَبَشِيِّ أَوِ الْهِنْدِيِّ أَوِ السِّنْدِيِّ أَوِ الْمُوَلَّدِ جَازَ، وَكَذَا إِذَا بَيَّنَ الثَّمَنَ لِمَا ذَكَرْنَاهُ، وَلَوْ بَيَّنَ النَّوْعَ أَوِ الثَّمَنَ وَلَمْ يُبَيِّنْ صِفَةَ الْجُوْدَةِ وَالرَّدَاءَةِ وَالْوَسَطَةِ جَازَ لِأَنَّهُ جَهَالَةٌ مُسْتَدْرَكَةٌ، مُرَادُهُ مِنَ الصِّفَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الْكِتَابِ النَّوْعِ.

ترجمہ: پھر اگر ایسا لفظ ہو جو کئی جنسوں کو شامل ہو یا اس چیز کو شامل ہو جو اجناس کے معنی میں ہو تو توکیل صحیح نہیں ہے اگر چہ ثمن

بیان کردیا ہو، اس لیے کہ اس ثمن کے عوض ہر جنس میں سے پایا جاتا ہے اس لیے جہالت فاحش ہونے کی وجہ سے موکل کی مراد معلوم نہیں ہوگی۔ اور اگر ایسی جنس ہو جو کئی نوع کو شامل ہو تو ثمن یا نوع کو بیان کیے بغیر توکیل صحیح نہیں ہوگی، اس لیے ثمن کا اندازہ کرنے سے نوع معلوم ہوجائے گی۔ اور نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہوجائے گی، اس لیے یہ جہالت تعمیل حکم سے مانع نہیں ہوگی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے غلام یا باندی خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا تو توکیل صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بہت سی انواع کو شامل ہے چنانچہ اگر نوع بیان کردی جیسے ترکی، یا حبشی یا ہندی یا سندی یا مولد تو جائز ہے اور ایسے ہی جب ثمن بیان کردی تو بھی جائز ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے۔ اور اگر نوع یا ثمن بیان کیا اور جید ہونا یا ردی ہونا یا متوسط ہونا بیان نہیں کیا تو بھی جائز ہے اس لیے کہ یہ جہالتِ یسیرہ ہے اور قدوری میں جو صفت مذکور ہے اس سے مصنف کی مراد نوع ہے۔

اللغات:

﴿لایدریٰ﴾ علم نہ ہو۔ ﴿تفاحش﴾ بہت زیادہ واضح، بہت کھلا ہوا۔ ﴿مولّد﴾ وہ غلام جس کے والدین میں سے ایک عربی ہو۔ ﴿جودۃ﴾ عمدگی۔ ﴿رداءۃ﴾ گھٹیا پن۔

توکیل مبہم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موکل نے کسی ایسے لفظ کو موکل بہ بنا کر اس کے خریدنے کا وکیل بنایا جو لفظ بہت سی جنسوں کو شامل ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ تم میرے لیے کپڑا خرید لاؤ یا گاڑی خرید لاؤ اور کسی کپڑے یا کسی گاڑی کی تعیین نہیں کی یا ایسے لفظ کو موکل بہ بنایا جو اجناس کے معنی میں ہو اور اس کے تحت کئی جنس داخل ہوں مثلاً دار (گھر، مکان) یا رقیق (غلام، باندی) خریدنے کا وکیل بنایا تو ان دونوں صورتوں میں توکیل درست نہیں ہے اگر چہ موکل نے وکیل سے ثمن بھی بتادیا ہو اور یہ کہدیا ہو کہ اتنے روپے کا کپڑا یا اتنے روپے والی گاڑی وغیرہ خریدنا، کیونکہ موکل نے جو ثمن بیان کیا ہے اس سے بھی اس کی مراد واضح نہیں ہورہی ہے، اس لیے کہ اس ثمن کے عوض ہر جنس میں اشیاء موجود ہیں، لہٰذا جب تک موکل کی مراد واضح نہیں ہوگی اس وقت تک اس پر عمل کرنا دشوار ہوگا اور وکیل کے لیے موکل کے حکم کی بجا آوری مشکل ہونے کی وجہ سے یہ توکیل درست نہیں ہوگی۔

وإن كان جنسا يجمع أنواعا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی انواع کو شامل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) موکل نے اس کی نوع یا اس کا ثمن بیان کیا ہوگا (۲) بیان نہیں کیا ہوگا اگر دوسری صورت ہے یعنی موکل نے اس کی نوع اور اس کا ثمن بیان نہیں کیا ہوگا تو اس کی مراد مجہول ہونے کی وجہ سے یہ توکیل درست نہیں ہوگی۔ اور اگر پہلی صورت ہو یعنی موکل نے اس لفظ کی نوع کی یا اس کا ثمن بیان کردیا ہو تو توکیل درست ہوگی، کیونکہ نوع بیان کرنے سے جہالت ختم ہوجائے گی اور ثمن بیان کرنے سے نوع معلوم ہوجائے گی اور وکیل کے لیے موکل کے حکم پر عمل کرنا آسان اور ممکن ہوجائے گا، اس لیے یہ توکیل درست ہوگی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے کسی کو غلام یا باندی خریدنے کا وکیل بنایا اور اس کی نوع یا اس کا ثمن بیان نہیں کیا تو یہ توکیل درست نہیں ہے، البتہ اگر اس نے ثمن بیان کردیا یا اس کی نوع مثلاً ترکی، غلام عربی یا ہندی غلام ہونا بیان کردیا تو توکیل درست ہوگی، اسی طرح اگر موکل نے غلام کی نوع یا اس کا ثمن بیان کردیا لیکن اس کی صفت یعنی جید ہونا، ردی ہونا اور متوسط ہونا بیان

نہیں کیا تو بھی توکیل درست ہے، کیونکہ نوع یا ثمن بیان کرنے سے جہالت فاحشہ تو ختم ہوگئی ہے اور اس کے بعد جو جہالت ہے وہ بہت کم اور معمولی ہے اور بابِ وکالت میں اتنی معمولی جہالت برداشت کر لی جاتی ہے اس لیے ان صورتوں میں توکیل درست اور جائز ہے۔

و مرادہ الخ فرماتے ہیں کہ قدوری میں جو لفظ صفۃ مذکور ہے اس سے انہوں نے نوع مراد لیا ہے اور اس وضاحت کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ صاحب ہدایہ اور دیگر فقہاء نے جنس اور نوع کے بیان کو ضروری قرار دیا ہے اس لیے اس صفت سے بھی نوع مراد لے لی جائے تاکہ امام قدوری اور دیگر فقہاء کی آراء متحد ہو جائیں۔ (عنایہ وبنایہ)

فائدہ: یہاں عبارت میں جو مولد کا لفظ آیا ہے اس کے متعلق کئی اقوال ہیں: (۱) اس سے وہ مراد ہے جو مملکت اسلامیہ میں پیدا ہوا ہو (۲) وہ شخص مراد ہے جو عجم میں پیدا ہوا ہو اور عرب میں پرورش پائی ہو (۳) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مولد وہ ہے جس کا باپ ہندی ہو اور اس کی ماں عربی ہو۔ (بنایہ: ۸/۲۸۷)

وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ اشْتَرِلِيْ ثَوْبًا أَوْدَابَّةً أَوْ دَارًا فَالْوَكَالَةُ بَاطِلَةٌ لِلْجَهَالَةِ الْفَاحِشَةِ، فَإِنَّ الدَّابَّةَ فِيْ حَقِيْقَةِ اللُّغَةِ اِسْمٌ لِمَا يَدُبُّ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ، وَفِي الْعُرْفِ يُطْلَقُ عَلَى الْخَيْلِ وَالْحِمَارِ وَالْبَغْلِ فَقَدْ جَمَعَ أَجْنَاسًا، كَذَا الثَّوْبُ، لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْمَلْبُوْسَ مِنَ الْأَطْلَسِ إِلَى الْكِسَاءِ، وَلِهٰذَا لَايَصِحُّ تَسْمِيَتُهُ مَهْرًا، وَكَذَا الدَّارُ تَشْمَلُ مَاهُوَ فِيْ مَعْنَى الْأَجْنَاسِ، لِأَنَّهَا تَخْتَلِفُ اِخْتِلَافًا فَاحِشًا بِاخْتِلَافِ الْأَغْرَاضِ وَالْجِيْرَانِ وَالْمَرَافِقِ وَالْمَحَالِّ وَالْبُلْدَانِ فَيَتَعَذَّرُ اِمْتِثَالٌ.

ترجمہ: جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے لیے کپڑا یا دابہ یا دار خرید لو تو جہالتِ فاحشہ کی وجہ سے وکالت باطل ہے، کیونکہ حقیقت لغوی کے اعتبار سے دابہ اس چیز کا نام ہے جو روئے زمین پر چلتا ہے اور عرفِ عام میں گھوڑے، گدھے اور خچر پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس لیے یہ لفظ کئی جنسوں کو شامل ہے اور کپڑوں کا بھی یہی حال ہے چنانچہ وہ بھی اعلی سے لے کر ادنی تک ہر ملبوس کو شامل ہے اسی لیے کپڑے کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، ایسے ہی دار بھی ان چیزوں کو شامل ہے جو اجناس کے معنی میں ہیں کیونکہ مقاصد، پڑوسیوں، منافع، محلوں اور شہروں کے بدلنے سے دار میں بھی زبردست تبدیلی ہوتی ہے، اس لیے تعمیل حکم میں دشواری ہوگی۔

اللغاث:

﴿ثوب﴾ کپڑا۔ ﴿دابّة﴾ جانور، سواری۔ ﴿یدبّ﴾ چلتا ہو۔ ﴿خیل﴾ گھوڑا۔ ﴿حمار﴾ گدھا۔ ﴿بغل﴾ خچر۔ ﴿أطلس﴾ زربافت، قیمتی کپڑا۔ ﴿کساء﴾ موٹی چادر، کم قیمت کپڑا۔ ﴿جیران﴾ واحد جار؛ پڑوسی۔

توکیل مبہم:

صاحب ہدایہ نے اس سے پہلے قدوری کے حوالے سے یہ بیان کیا ہے کہ اگر موکل نے ایسا لفظ بیان کیا جو اجناس کو شامل ہو

یا اس چیز کو شامل ہو جو اجناس کے معنی میں ہو تو توکیل درست نہیں ہے، اب یہاں سے اسی مضمون کو جامع صغیر کے حوالے سے بیان کر رہے ہیں، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں یہ بیان فرمایا ہے کہ اگر موکل نے وکیل سے کہا تم میرے لیے کپڑا یا دابہ یا دار خرید لو تو ان تینوں صورتوں میں توکیل باطل ہے، اس لیے کہ جو موکل بہ ہیں یعنی ثوب، دابہ اور دار ان میں سے ہر ایک اجناس کو شامل ہے اور چونکہ موکل کی طرف سے کوئی تعیین نہیں کی گئی ہے، اس لیے ان کی جہالت فاحش ہوگی اور امتثالِ امر سے مانع ہوگی اور جب امتثالِ امر سے مانع ہوگی تو ظاہر ہے کہ وکالت بھی درست نہیں ہوگی۔

چنانچہ لفظ دابہ تو اجناس کو اس معنی کر کے شامل ہے کہ دابہ کے لغوی معنی ہیں ہر وہ چیز جو روئے زمین پر چلتی ہو اور ظاہر ہے کہ زمین پر بہت سی چیزیں چلتی ہیں اسی طرح عرف اور اصطلاح میں گھوڑے، گدھے اور خچر پر دابہ کا اطلاق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بھی مختلف الاجناس ہیں۔ ایسے ہی لفظ ثوب بھی اعلی سے لے کر ادنی تک پہنے جانے والے کپڑے پر بولا جاتا ہے اور پھر ہر ہر کپڑے کی الگ الگ کوالٹی اور قسم ہوتی ہے اس لیے یہ بھی مختلف الاجناس کو شامل ہوگا اور اس میں پائی جانے والی جہالت بھی فاحشہ ہوگی، اسی لیے تو کپڑے کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح لفظ دار ہے وہ اگر چہ مختلف اجناس کو شامل نہیں ہے تاہم وہ ایسے مکانوں پر بولا جاتا ہے جو مختلف الاجناس کے معنی میں ہیں چنانچہ رہائش، آفس کارخانہ، فیکٹری اور دیگر مقاصد کے اعتبار سے، پڑوسیوں کے اچھے اور برے ہونے کے اعتبار سے، قریب السوق اور سہل المنافع ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے محلوں کی صفائی علاقوں کی مہنگائی اور شہروں کے بڑا اور چھوٹا ہونے کے اعتبار سے مکانات بھی الگ الگ ہوتے ہیں اور ان کی قیمتیں بھی الگ الگ ہوتی ہیں اور مطلق لفظ دار دابہ اور ثوب سے نہ تو موکل کی مراد واضح ہے اور نہ ہی وکیل کے لیے اس کے حکم کو بجالانا آسان ہے اور چونکہ یہی وکالت کا مقصد ہے، اس لیے جب مقصدِ وکالت ہی فوت ہے تو ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں وکالت بھی باطل اور ناجائز ہوگی۔

قَالَ وَإِنْ سَمَّى ثَمَنَ الدَّارِ وَوَصَفَ جِنْسَ الدَّارِ وَالثَّوْبِ جَازَ، مَعْنَاهُ نَوْعُهُ وَكَذَا إِذَا سَمَّى نَوْعَ الدَّابَّةِ بِأَنْ قَالَ حِمَارًا أَوْ نَحْوَهُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر موکل نے دار کا ثمن بیان کر دیا اور دار اور ثوب کی جنس یعنی نوع بیان کر دی تو توکیل جائز ہے اور ایسے ہی جب دابہ کی نوع بیان کر دی بایں طور کہ موکل نے حمار وغیرہ کہہ دیا ہو۔

اللغات:

﴿ثمن﴾ قیمت۔ ﴿حمار﴾ گدھا۔

عام چیز کی ناکافی وضاحت کے ساتھ توکیل:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر موکل نے موکل بہ یعنی دابہ، دار اور ثوب وغیرہ کا ثمن اور ان کی نوع بیان کر دی ہو اور وکیل سے یہ کہہ دیا کہ اتنے کمروں والا اور اتنی قیمت والا مکان فلاں شہر یا فلاں محلّہ میں خرید لو یا دو ہزار کا گھوڑا خرید لاؤ یا دس میٹر کاٹن کا کپڑا خرید

لوتو ان تمام صورتوں میں توکیل درست اور جائز ہے، کیونکہ ثمن اور نوع کے بیان سے موکل کی مراد بھی واضح ہوگئی ہے اور موکل بہ کی جہالت بھی کم ہوگئی ہے اور جو تھوڑی بہت جہالت ہے وہ صحتِ وکالت سے مانع نہیں ہے اس لیے اس صورت میں وکالت درست اور جائز ہے۔

قَالَ وَمَنْ دَفَعَ إِلٰى اٰخَرَ دَرَاهِمَ وَقَالَ اشْتَرِلِيْ بِهَا طَعَامًا فَهُوَ عَلَى الْحِنْطَةِ وَدَقِيْقِهَا اسْتِحْسَانًا، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَكُوْنَ عَلٰى كُلِّ مَطْعُوْمٍ اعْتِبَارًا لِلْحَقِيْقَةِ كَمَا فِي الْيَمِيْنِ عَلَى الْأَكْلِ، إِذِ الطَّعَامُ اسْمٌ لِمَا يُطْعَمُ، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ الْعُرْفَ أَمْلَكُ وَهُوَ عَلٰى مَاذَكَرْنَاهُ إِذَا ذُكِرَ مَقْرُوْنًا بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ، وَلَاعُرْفَ فِي الْأَكْلِ فَبَقِيَ عَلَى الْوَضْعِ، وَقِيْلَ إِنْ كَثُرَتِ الدَّرَاهِمُ فَعَلَى الْحِنْطَةِ وَإِنْ قَلَّتْ فَعَلَى الْخُبْزِ، وَإِنْ كَانَ فِيْمَا بَيْنَ ذٰلِكَ فَعَلَى الدَّقِيْقِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو دراہم دے کر یہ کہا تم میرے لیے ان دراہم کے عوض طعام خرید لوتو استحسانا یہ گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہر مطعوم پر واقع ہو جیسے یمین علی الأکل (کھانے کی قسم پر) ہوتا ہے، کیونکہ طعام ہر اس چیز کا نام ہے جو کھائی جاتی ہو۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ عرف زیادہ قوی ہے اور اسی کے مطابق ہے جو ہم نے بیان کیا ہے جب کہ بیع وشراء کے ساتھ ملا کر ذکر کیا جائے، اور اکل میں کوئی عرف نہیں ہے اس لیے وہ اصل وضع پر باقی رہے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر دراہم کثیر ہوں تو گندم پر وکالت واقع ہوگی اور اگر قلیل ہوں تو روٹی پر واقع ہوگی اور اگر قلیل وکثیر کے درمیان ہوں تو آٹے پر واقع ہوگی۔

اللغات:

﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿دقيق﴾ آٹا۔ ﴿خبز﴾ روٹی۔

طعام کی توکیل میں کیا داخل ہے؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی کو دراہم دیئے اور اس سے کہا کہ تم ان دراہم کے عوض میرے لیے طعام خرید لاؤ تو اب وکیل کو حاصل شدہ اختیارات میں استحسان اور قیاس کے الگ الگ نظریے ہیں چنانچہ استحساناً یہ وکالت گندم اور اس کے آٹے کے ساتھ خاص ہوگی اور وکیل ان دونوں میں سے کسی ایک چیز کو خریدنے کا مجاز ہوگا جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وکیل ہر اس چیز کو خریدنے کا مجاز ہو جسے بطور غذا کھایا جاتا ہے، کیونکہ طعام کا لفظ ہر مطعوم اور کھائی جانے والی چیز پر بولا جاتا ہے اور یہی اس کی حقیقت لغویہ ہے، اس لیے اس حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہر مطعوم چیز پر اس کا اطلاق ہوگا، جیسے اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں طعام نہیں کھاؤں گا تو اس قسم میں لفظ طعام عام ہوگا اور ہر مطعوم کو کھانے سے وہ شخص حانث ہوجائیگا خواہ وہ گندم یا دقیق ہو یا اس کے

علاوہ دوسری مطعومات چیزیں ہوں اس سے بھی معلوم ہوا کہ لفظ طعام عام ہے، لہٰذا جس طرح یمین میں طعام جملہ مطعومات کو شامل ہے اسی طرح وکالت میں بھی قیاساً ہر طرح کے مطعومات پر اس کا اطلاق ہوگا۔

اس کے برخلاف استحسان میں لفظ طعام کو حنطہ اور دقیق کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، کیونکہ عرف عام میں اگر طعام خریدنے یا بیچنے کی بات آتی ہے تو اس سے گندم یا آٹا ہی مراد ہوتا ہے اور چونکہ عرف قیاس سے اقوی ہوتا ہے، اس لیے اسی کا اعتبار ہوگا اور یہاں بھی طعام سے گندم یا اس کا آٹا ہی مراد ہوگا اور وکیل انھی دونوں میں سے کسی ایک کو خریدنے کا مجاز ہوگا، اس کے برخلاف اُکل کے متعلق کوئی عرف نہیں ہے اس لیے عدم اکل کی قسم کھانے کی صورت میں طعام اپنی اصل وضع یعنی اسم لما یطعم پر باقی رہے گا اور ہر مطعوم کو کھانے سے حالف حانث ہو جائے گا۔ لیکن یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ ہر شہر اور ہر زمانے کا عرف الگ الگ ہوتا ہے اور صاحب ہدایہ نے یہاں جو عرف بیان کیا ہے اس سے اہل کوفہ کا عرف مراد ہے اور ان کے یہاں سوقِ طعام نام کا ایک بازار ہی تھا جہاں گندم اور دقیق خریدے اور بیچے جاتے تھے ورنہ تو اکثر قوموں اور ملکوں کے عرف میں طعام کا اطلاق ہر مطعوم پر ہوتا ہے جیسا کہ قیاس بھی اسی کا مقتضی ہے۔ (بنایہ: ۲۹۰/۸ و ہکذا فی فتح القدیر)

وقیل الخ یہ قول فقیہ ابوجعفر ہندوانی کی طرف منسوب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر موکل نے شراء بالطعام کا وکیل بنایا اور زیادہ دراہم دیے تو یہ وکالت گندم پر واقع ہوگی اور اگر کم دراہم دیے تو روٹیوں کی خریداری پر وکالت واقع ہوگی اور اگر درمیانی مقدار میں دیے تو اس صورت میں آٹا خریدنے پر وکالت واقع ہوگی، لیکن یہ فقیہ صاحب کی اپنی ذاتی رائے ہے اور ہوسکتا ہے کہ ان کے یہاں کے رائج عرف پر مبنی ہو۔ واللہ اعلم

قَالَ وَإِذَا اشْتَرَى الْوَكِيْلُ وَقَبَضَ ثُمَّ اطَّلَعَ عَلٰى عَيْبٍ فَلَهٗ أَنْ يَرُدَّهٗ بِالْعَيْبِ مَادَامَ الْمَبِيْعُ فِيْ يَدِهٖ، لِأَنَّهٗ مِنْ حُقُوْقِ الْعَقْدِ وَهِيَ كُلُّهَا إِلَيْهِ، فَإِنْ سَلَّمَهٗ إِلَى الْمُوَكِّلِ لَمْ يَرُدَّهٗ إِلَّا بِإِذْنِهٖ لِأَنَّهُ انْتَهٰى حُكْمُ الْوَكَالَةِ، وَلِأَنَّ فِيْهِ إِبْطَالَ يَدِهِ الْحَقِيْقِيَّةِ فَلَايَتَمَكَّنُ مِنْهُ إِلَّا بِإِذْنِهٖ، وَلِهٰذَا كَانَ خَصْمًا لِمَنْ يَدَّعِيْ فِي الْمُشْتَرٰى دَعْوًى كَالشَّفِيْعِ وَغَيْرِهٖ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ إِلَى الْمُوَكِّلِ لَابَعْدَهٗ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جب وکیل نے کوئی چیز خرید کر اس پر قبضہ کرلیا پھر وہ کسی عیب پر مطلع ہوا تو جب تک مبیع اس کے قبضے میں ہو اسے عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کا اختیار ہے، کیوں کہ یہ حقوقِ عقد میں سے ہے اور جملہ حقوقِ عقد وکیل ہی کی طرف عود کرتے ہیں، لیکن اگر وکیل نے مبیع کو موکل کے سپرد کردیا ہو تو وہ موکل کی اجازت کے بغیر واپس نہیں کرسکتا، اس لیے کہ وکالت کا حکم پورا ہو چکا ہے اور اس لیے کہ واپس کرنے میں موکل کے حقیقی قبضے کا ابطال ہے، لہٰذا موکل کی اجازت کے بغیر وکیل اس پر قادر نہیں ہوگا اسی لیے موکل کی طرف مبیع سپرد کرنے سے پہلے وکیل اس شخص کا خصم ہوگا جو مبیع میں کوئی دعوی کرے گا جیسے شفیع وغیرہ، لیکن سپرد کرنے کے بعد وکیل خصم نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿یردّہ﴾ اس کو واپس کردے۔ ﴿مادام﴾ جب تک ہے۔ ﴿سلمه﴾ اس کو سپرد کردیا ہو۔ ﴿إذن﴾ اجازت۔ ﴿انتهٰی﴾ مکمل ہوگیا ہے۔ ﴿إبطال﴾ باطل کرنا۔ ﴿خصم﴾ جھگڑے کا ایک فریق۔

وکیل کا خیارِ عیب:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے وکیل نے کوئی چیز خرید کر اس پر قبضہ کرلیا اس کے بعد وکیل کسی عیب پر مطلع ہوا تو اگر مبیع وکیل ہی کے پاس ہو اور اس نے موکل کو نہ دی ہو تو اس صورت میں وکیل کو یہ حق ہوگا کہ وہ مبیع خیارِ عیب کے تحت بائع کو واپس کردے، کیونکہ خیارِ عیب کے تحت مبیع کو واپس کرنا عقد کے حقوق میں سے ہے اور جملہ حقوق عقد عاقد یعنی وکیل کی طرف عود کرتے ہیں، اس لیے وکیل اسے واپس کرنے کا حق دار اور مجاز ہوگا۔

اور اگر وکیل نے مبیع موکل کے سپرد کردی ہو تو موکل کی اجازت کے بغیر وکیل اسے واپس نہیں کرسکتا، کیونکہ موکل کی طرف مبیع سپرد کرنے سے وکالت کا حکم پورا ہو چکا ہے اور وکالت ختم ہوگئی ہے، اس لیے اب وکیل اس بیع وشراء میں اجنبی شخص کی طرح ہوگیا اور اجنبی کے لیے دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں ہے اسی لیے صورتِ مسئلہ میں بھی موکل کی اجازت کے بغیر وکیل کے لیے مبیع واپس کرنا درست نہیں ہے۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب وکیل نے مبیع کو موکل کے حوالے کردیا تو مبیع پر موکل کا حقیقی قبضہ ہوگیا، اب اگر موکل کی اجازت کے بغیر وکیل مبیع کو واپس کرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ موکل کے حقیقی قبضہ کو فوت کرنے والا ہوگا حالاں کہ اس کے لیے ایسا کرنا درست نہیں ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی موکل کی اجازت کے بغیر وکیل مبیع کو واپس نہیں کرسکتا۔

ولهذا کان خصما الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مبیع وکیل کے قبضہ میں ہوگی تو حقوقِ عقد اسی کی طرف راجع ہوں گے، اور اگر وکیل نے موکل کے حوالے کردیا ہوگا تو وکالت ختم ہوجائے گی اسی پر متفرع کرکے فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے مبیع میں شفعہ وغیرہ کا دعوی کیا تو وکیل اسی صورت میں خصم ہوگا جب مبیع اس کے قبضہ میں ہوگی۔ اور اگر مبیع وکیل کے قبضہ میں نہیں ہوگی بلکہ موکل کے قبضہ میں ہوگی تو وکیل خصم نہیں ہوگا، اور موکل خصم اور مدعی علیہ ہوگا۔

قَالَ وَيَجُوْزُ التَّوْكِيْلُ بِعَقْدِ الصَّرْفِ وَالسَّلَمِ، لِأَنَّهُ عَقْدٌ يَمْلِكُهُ بِنَفْسِهِ فَيَمْلِكُ التَّوْكِيْلَ بِهِ دَفْعًا لِلْحَاجَةِ عَلٰى مَا مَرَّ، وَمُرَادُهُ التَّوْكِيْلُ بِالْإِسْلَامِ دُوْنَ قُبُوْلِ السَّلَمِ لِأَنَّ ذٰلِكَ لَايَجُوْزُ، فَإِنَّ الْوَكِيْلَ يَبِيْعُ طَعَامًا فِيْ ذِمَّتِهِ عَلٰى أَنْ يَكُوْنَ الثَّمَنُ لِغَيْرِهِ وَهٰذَا لَايَجُوْزُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ عقد صرف اور عقد سلم کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ ایسے عقد ہیں جنہیں خود موکل انجام دے سکتا ہے، لہٰذا دفعِ حاجت کے پیش نظر وہ اس کا وکیل بنانے کا بھی مالک ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے، اور امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد عقد سلم کرنے کے لیے وکیل بنانا ہے، نہ کہ سلم قبول کرنے کے لیے، اس لیے کہ اس میں توکیل جائز نہیں ہے، کیونکہ وکیل ایسا طعام فروخت

کریگا جواس کے ذمے میں ہواس شرط پر کہ ثمن دوسرے کے لیے ہواور یہ جائز نہیں ہے۔

اللغات:

﴿صرف﴾ اثمان خلقیہ کی بیع۔ ﴿سلم﴾ بیع کے مؤخر سپردگی کی مشروط بیع۔

سلم اورصرف کی توکیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے عقد سلم اور عقد صرف منعقد کرنے کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا تو یہ توکیل درست اور جائز ہے، کیونکہ جب وکیل بنانے والا بذات خود ان عقود کو منعقد کرنے کا مالک ہے تو ظاہر ہے کہ وہ مذکورہ عقود منعقد کرنے کے لیے وکیل بنانے کا بھی مالک ہوگا اور اس کی توکیل درست اور جائز ہوگی، کیونکہ مطلق بیع وشراء کی طرح ان عقود میں بھی توکیل کی حاجت اور ضرورت متحقق ہے اور ضرورت کے تحت تو محظورات میں اباحت ہے لہٰذا مباحات میں تو بدرجۂ اولیٰ جواز ہوگا۔

ومراده التوکیل الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں عقد سلم کے لیے جو وکیل بنانے کا جواز ہے اس سے امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد عقد سلم منعقد کرنے کے لیے وکیل بنانا ہے، نہ کہ سلم قبول کرنے کے لیے، یعنی رب السلم عقد سلم منعقد کرنے کے لیے تو وکیل بنا سکتا ہے لیکن مسلم الیہ عقد سلم قبول کرنے کے لیے وکیل نہیں بنا سکتا، اس لیے کہ مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمے ادھار ہوتی ہے اب جو مسلم الیہ وکیل ہوگا اس کے ذمے بھی مسلم فیہ ادھار ہوگی اور وہ یہ عقد اسی شرط پر کرے گا کہ اس کا ثمن دوسرے یعنی موکل کے لیے ہو اور مبیع اس وکیل کے ذمے ادھار ہو حالانکہ اس طرح کا عقد کرنا کہ ثمن دوسرے کے لیے ہو جائز نہیں ہے اور چونکہ سلم قبول کرنے کے لیے وکیل بنانے میں بھی یہی خرابی لازم آتی ہے اس لیے قبول سلم کے لیے بھی توکیل جائز نہیں ہے۔

فَإِنْ فَارَقَ الْوَكِيْلُ صَاحِبَهٗ قَبْلَ الْقَبْضِ بَطَلَ الْعَقْدُ لِوُجُوْدِ الْإِفْتِرَاقِ مِنْ غَيْرِ قَبْضٍ وَلَايُعْتَبَرُ مُفَارَقَةُ الْمُوَكِّلِ، لِأَنَّهٗ لَيْسَ بِعَاقِدٍ وَالْمُسْتَحَقُّ بِالْعَقْدِ قَبْضُ الْعَاقِدِ وَهُوَ الْوَكِيْلُ فَيَصِحُّ قَبْضُهٗ وَإِنْ كَانَ لَايَتَعَلَّقُ بِهِ الْحُقُوْقُ كَالصَّبِيِّ وَالْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ عَلَيْهِ، بِخِلَافِ الرَّسُوْلَيْنِ، لِأَنَّ الرِّسَالَةَ فِي الْعَقْدِ لَا فِي الْقَبْضِ وَيَنْتَقِلُ كَلَامُهٗ إِلَى الْمُرْسِلِ فَصَارَ قَبْضُ الرَّسُوْلِ قَبْضَ غَيْرِ الْعَاقِدِ فَلَمْ يَصِحَّ.

ترجمہ: پھر اگر قبضہ کرنے سے پہلے وکیل اپنے ساتھی سے جُدا ہوگیا تو عقد باطل ہو جائے گا اس لیے کہ بدون قبضہ جدا ہونا پایا گیا ہے اور موکل کی مفارقت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس لیے کہ وہ عاقد نہیں ہے جب کہ عقد کی وجہ سے عاقد ہی قبضہ کا مستحق ہوتا ہے اور عاقد وکیل ہے لہٰذا اسی کا قبضہ صحیح ہوگا اگرچہ اس کے ساتھ حقوق متعلق نہ ہوتے ہوں جیسے بچہ اور عبدِ مجور، برخلاف قاصدوں کے، اس لیے کہ رسالت عقد میں ہوتی ہے نہ کہ قبضہ میں اور قاصد کا کلام مُرسل کی طرف منتقل ہوتا ہے لہٰذا قاصد کا قبضہ غیر عاقد کا قبضہ ہوا، اس لیے صحیح نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿فارق﴾ جدا ہوگیا۔ ﴿صبی﴾ بچہ۔ ﴿محجور﴾ جس کو تجارت کی اجازت نہ ہو۔

سلم اور صرف کی توکیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد صرف یا سلم منعقد کرنے والا وکیل اور جس کے ساتھ وکیل نے عقد کیا ہے وہ دونوں قبضہ سے پہلے ایک دوسرے سے جدا ہوگئے تو عقد باطل ہوجائے گا، کیونکہ عقد صرف میں مجلس عقد کے اندر عوضین پر قبضہ ضروری ہے اور عقد سلم میں مجلس عقد میں رأس المال پر مسلم الیہ کا قبضہ شرط ہے اور یہاں دونوں عاقد بدون قبضہ ہی ایک دوسرے سے جدا ہوگئے ہیں اس لیے عقد باطل ہوجائے گا۔

اس کے برخلاف اگر وکیل کا موکل قبضہ سے پہلے مجلس عقد سے جدا ہوجائے تو اس کی مفارقت سے صحت عقد پر کوئی آنچ نہیں آئے گی، کیونکہ عقد کی وجہ سے قبضہ کا مستحق عاقد ہوتا ہے اور عاقد وکیل ہے نہ کہ موکل، اس لیے وکیل کی جدائی سے تو عقد پر آنچ آئے گی۔ لیکن موکل کی مفارقت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور وکیل ہی کا قبضہ صحیح ہوگا اگر چہ وکیل ان لوگوں میں سے ہو جن سے حقوق عقد متعلق نہیں ہوتے جیسے بچہ اور عبد مجور، لیکن چونکہ وکیل عاقد ہے اس لیے اسی کے قبضے کا اعتبار ہوگا۔

بخلاف الرسول الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ قاصد اور وکیل میں فرق ہے یعنی اگر کسی نے عقد صرف یا عقد سلم منعقد کرنے کے لیے کسی کو ایلچی اور قاصد بنایا تو قاصد صرف عقد منعقد کرنے کا مستحق ہے، قبضہ کرنے کا مجاز نہیں ہے، کیونکہ قاصد صرف عقد منعقد کرنے کے لیے بنایا جاتا ہے قبضہ کرنے کے لیے نہیں اور قاصد کا کلام بھی مُرسِل کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اس لیے رسالت والی صورت میں مُرسِل ہی عاقد ہوگا اور اسی کا قبضہ معتبر ہوگا، رہا قاصد تو وہ عاقد نہیں ہوگا اور اگر وہ قبضہ کرتا ہے تو یہ غیر عاقد کا قبضہ ہوگا اس لیے صحیح نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا دَفَعَ الْوَكِيْلُ بِالشِّرَاءِ الثَّمَنَ مِنْ مَالِهِ وَقَبَضَ الْمَبِيْعَ فَلَهُ أَنْ يَرْجِعَ بِهِ عَلَى الْمُوَكِّلِ، لِأَنَّهُ انْعَقَدَتْ بَيْنَهُمَا مُبَادَلَةٌ حُكْمِيَّةٌ، وَلِهٰذَا إِذَا اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ يَتَحَالَفَانِ وَيَرُدُّ الْمُوَكِّلُ بِالْعَيْبِ عَلَى الْوَكِيْلِ وَقَدْ سُلِّمَ الْمُشْتَرٰى لِلْمُوَكِّلِ مِنْ جِهَةِ الْوَكِيْلِ فَيَرْجِعُ عَلَيْهِ، وَلِأَنَّ الْحُقُوْقَ لَمَّا كَانَتْ إِلَيْهِ وَقَدْ عَلِمَهُ الْمُوَكِّلُ فَيَكُوْنُ رَاضِيًا بِدَفْعِهِ مِنْ مَالِهِ فَإِنْ هَلَكَ الْمَبِيْعُ فِيْ يَدِهِ قَبْلَ حَبْسِهِ هَلَكَ مِنْ مَالِ الْمُوَكِّلِ وَلَمْ يَسْقُطِ الثَّمَنُ، لِأَنَّ يَدَهُ كَيَدِ الْمُوَكِّلِ، فَإِذَا لَمْ يَحْبِسْهُ يَصِيْرُ الْمُوَكِّلُ قَابِضًا بِيَدِهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر وکیل بالشراء نے اپنے مال سے ثمن ادا کر کے مبیع پر قبضہ کرلیا تو اسے موکل سے ثمن واپس لینے کا حق ہے، کیونکہ وکیل اور موکل کے مابین حکماً مبادلہ منعقد ہوگیا یہی وجہ ہے کہ اگر وکیل اور موکل نے ثمن میں اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں گے، اور عیب کی وجہ سے موکل وکیل کو مبیع واپس کردے گا۔ اور چونکہ وکیل کی طرف سے مبیع موکل کو سپرد کی جاچکی ہے اس لیے وکیل موکل سے اپنا ثمن واپس لے گا، اور اس لیے کہ جب عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹ رہے ہیں اور موکل اسے جانتا بھی ہے تو موکل وکیل کے مال سے ثمن ادا کرنے پر راضی ہوگا۔ پھر اگر وکیل کے مبیع کو روکنے سے پہلے مبیع اس کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو وہ موکل کے مال سے ہلاک ہوگی اور ثمن ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کے قبضہ کی طرح ہے اس لیے جب وکیل نے مبیع کو نہیں

روکا تو وکیل کے قبضہ سے موکل بھی قابض ہو جائے گا۔

اللغات:

﴿شراء﴾ خریدنا۔ ﴿انعقدت﴾ منعقد ہوا ہے۔ ﴿سلم﴾ سپرد کیا ہے۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿حبس﴾ روکنا، قید کرنا۔

وکیل کا اپنی طرف سے ثمن ادا کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے وکیل بالشراء نے اپنی طرف سے اور اپنے مال سے ثمن اداء کردیا اور مبیع پر قبضہ کرلیا تو وکیل کو حق ہے کہ وہ مشتری کو اداء کردہ ثمن موکل سے واپس لے لے، کیونکہ وکیل بالشراء اور اس کے موکل کے مابین مذکورہ معاملہ در حقیقت حکماً مبادلۃ المال بالمال ہے جس میں وکیل بائع کی طرح ہے اور موکل مشتری کی طرح ہے۔ اور بیع میں اگر بائع مبیع مشتری کو دیدے اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو بائع مشتری سے ثمن لینے کا حق دار ہو جاتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جو حکماً بائع ہے یعنی وکیل وہ بھی مشتری یعنی موکل سے ثمن لینے کا حق دار ہوگا۔

وکیل اور موکل کے درمیان عقد وکالت کے حکماً مبادلہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقدار ثمن کے متعلق دونوں اختلاف کریں اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو دونوں قسم کھائیں گے، اسی طرح اگر موکل مبیع میں کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ وکیل ہی کو مبیع واپس کرے گا جیسا کہ مشتری بائع کو واپس کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ دونوں کا قسم کھانا اور موکل کا خیار عیب کے تحت وکیل پر مبیع واپس کرنا مبادلہ کی بین دلیل ہے اور مبادلہ میں دونوں جانب سے لین دین ہوتا ہے لہٰذا صورتِ مسئلہ میں جب وکیل نے مبیع پر قبضہ کرلیا ہے اور وکیل کا قبضہ موکل کا قبضہ ہے تو اب اسے موکل سے اداء کردہ ثمن لینے کا کلی حق اور اختیار ہوگا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں وکیل متبرع بھی نہیں ہے، کیونکہ اس نے موکل کی اجازت سے اس کی طرف سے ثمن اداء کیا ہے بایں معنی کہ عقد کے جملہ حقوق وکیل ہی کی طرف لوٹ رہے ہیں اور ثمن کا لینا دین بھی حقوقِ عقد میں سے ایک عقد ہے، اس لیے یہ بھی وکیل کی طرف راجع ہوگا اور چونکہ موکل کو اس بات کا بخوبی علم بھی ہے، لہٰذا عقد کی صورت میں وکیل کا اپنی طرف سے ثمن اداء کرنا موکل کی اجازت سے ہوگا اور جب ثمن کی ادائیگی موکل کی اجازت سے ہوئی تو وکیل موکل کی طرف سے ثمن ادا کرنے میں متبرع بھی نہیں ہوگا اور اسے موکل سے ثمن لینے کا حق ہوگا۔

فإن هلك المبيع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ وکیل بالشراء نے اپنے مال سے ثمن اداء کرکے مبیع پر قبضہ کرلیا اور موکل کے حوالے کرنے سے پہلے مبیع وکیل کے پاس سے کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر ہلاک ہوگئی اور وکیل نے موکل سے ثمن لینے کی نیت سے اسے اپنے پاس روکا بھی نہیں تھا تو اس صورت میں یہ ہلاکت موکل کے مال سے شمار ہوگی اور وکیل کے لیے موکل سے وہ ثمن لینے کا حق باقی رہے گا جو اس نے موکل کی طرف سے حقیقی مشتری کو دیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کا قبضہ موکل کا قبضہ شمار ہوتا ہے اور چونکہ وکیل نے ثمن وغیرہ وصول کرنے کی وجہ سے اپنے پاس مبیع کو نہیں روکا تھا اس لیے وکیل کے قبضہ میں مبیع کا ہلاک ہونا موکل کے قبضہ میں اس کے ہلاک ہونے کی طرح ہے اور اگر موکل کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جاتی تو ظاہر ہے کہ وکیل موکل سے اپنا ثمن لینے کا حق دار ہوتا، اس لیے صورت مسئلہ میں بھی وکیل کو موکل سے مذکورہ ثمن لینے کا حق اور اختیار ہوگا۔

وَلَهُ أَنْ يَحْبِسَهُ حَتّٰى يَسْتَوْفِيَ الثَّمَنَ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَائِعِ مِنَ الْمُوَكِّلِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحمۃ اللہ علیہ لَيْسَ لَهُ ذٰلِكَ، لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ صَارَ قَابِضًا بِيَدِهِ فَكَأَنَّهُ سَلَّمَهُ إِلَيْهِ فَيَسْقُطُ حَقُّ الْحَبْسِ، قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَايُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهُ فَلَايَكُوْنُ رَاضِيًا بِسُقُوْطِ حَقِّهِ فِي الْحَبْسِ، عَلٰى أَنَّ قَبْضَهُ مَوْقُوْفٌ فَيَقَعُ لِلْمُوَكِّلِ إِنْ لَمْ يَحْبِسْهُ وَلِنَفْسِهِ عِنْدَ حَبْسِهِ.

ترجمه: اور وکیل مبیع روکنے کا حقدار ہے یہاں تک کہ وہ اپنا ثمن وصول کرلے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وکیل موکل سے بیچنے والے کے درجے میں ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ وکیل کو حبسِ مبیع کا حق نہیں ہے کیونکہ وکیل کے قبضہ کر لینے سے موکل بھی قابض ہو گیا ہے تو گویا کہ وکیل نے مبیع موکل کو سپرد کر دیا ہے اس لیے حبس کا حق ساقط ہو جائے گا، ہم کہتے ہیں کہ یہ ایسی بات ہے جس سے احتراز ممکن نہیں ہے لہٰذا حبسِ مبیع کے متعلق وکیل اپنا حق ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوگا۔

علاوہ ازیں وکیل کا قبضہ موقوف ہے چنانچہ اگر اس نے مبیع نہ روکی تو وہ قبضہ موکل کا ہوگا اور بصورتِ حبس وکیل کے لیے ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿یستوفی﴾ پوری وصولی کرلے۔ ﴿سلمه﴾ سپرد کیا ہے۔

وکیل کا اپنی طرف سے ثمن ادا کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موکل نے وکیل کو ثمن نہ دیا ہو تو ثمن وصول کرنے تک وکیل کو مبیع اپنے پاس روکنے اور موکل کے سپرد نہ کرنے کا حق ہے، کیونکہ وکیل بائع اور موکل مشتری کی طرح ہے اور ان میں مبادلۂ حکمی ہو چکا ہے، لہٰذا جس طرح مبادلۂ حقیقی میں ثمن لینے سے پہلے بائع کو حبسِ مبیع کا حق حاصل ہے اسی طرح مبادلۂ حکمی میں بھی ثمن وصول کرنے سے پہلے وکیل کو حبسِ مبیع کا حق حاصل ہوگا۔

اس کے برخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وکیل کے لیے حبسِ مبیع کا حق نہیں ہے، کیونکہ جب وکیل کا قبضہ موکل کا قبضہ شمار کرلیا گیا ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے وکیل نے مبیع موکل کو سپرد کر دیا ہو اور اگر واقعتاً وکیل مبیع موکل کے سپرد کر دیتا تو اس کا حق حبس ساقط ہو جاتا، لہٰذا حکماً سپردگی کی صورت میں بھی وکیل کا حقِ حبس ساقط ہو جائے گا۔

قلنا الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا بیان کردہ قول اور ان کی پیش کردہ دلیل حلق سے نیچے نہیں اتر رہی ہے، کیونکہ وکیل کے قبضے کا موکل کا قبضہ شمار ہونا ایک غیر اختیاری چیز ہے جس سے بچنا ناممکن ہے اور غیر اختیاری چیز کی وجہ سے کسی کا ثابت شدہ حق اور اختیار ساقط نہیں ہوتا، اس لیے وکیل کے قبضے کو موکل کا قبضہ بتا کر وکیل سے حقِ حبس کو ساقط نہیں کیا جا سکتا۔

علی أن الخ وکیل کے حقِ حبس کے عدم سقوط کی دوسری دلیل یہ ہے کہ وکیل کا قبضہ علی الاطلاق موکل کا قبضہ نہیں ہے، بلکہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ وکیل کا قبضہ ابتداً موقوف رہتا ہے چنانچہ اگر وہ ثمن وغیرہ کے لیے مبیع کو روکتا ہے تو یہ اس کا اپنا قبضہ ہوگا اور اگر اس نیت سے نہیں روکتا تو پھر موکل کا قبضہ ہوگا، اس لیے ابتداء میں تو وہ قبضہ موقوف ہی رہتا ہے اور موقوف چیز سے بھی کسی کا حق ساقط نہیں ہوتا، اس لیے اس حوالے سے بھی وکیل کا حقِ حبس ساقط نہیں ہوگا اور [illegible]

مجاز ہوگا۔

فَإِنْ حَبَسَهُ فَهَلَكَ كَانَ مَضْمُوْنًا ضَمَانَ الرَّهْنِ عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَضَمَانَ الْبَيْعِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَضَمَانُ الْغَصَبِ عِنْدَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ مَنْعٌ بِغَيْرِ حَقٍّ، لَهُمَا أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَائِعِ مِنْهُ فَكَانَ حَبْسُهُ لِاسْتِيْفَاءِ الثَّمَنِ فَيَسْقُطُ بِهَلَاكِهِ، وَلِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَضْمُوْنٌ بِالْحَبْسِ لِلْاِسْتِيْفَاءِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ وَهُوَ الرَّهْنُ بِعَيْنِهِ، بِخِلَافِ الْمَبِيْعِ، لِأَنَّ الْبَيْعَ يَنْفَسِخُ بِهَلَاكِهِ، وَهُنَا لَا يَنْفَسِخُ أَصْلُ الْعَقْدِ، قُلْنَا يَنْفَسِخُ فِيْ حَقِّ الْمُوَكِّلِ وَالْوَكِيْلِ كَمَا إِذَا رَدَّهُ الْمُوَكِّلُ بِعَيْبٍ وَرَضِيَ الْوَكِيْلُ بِهِ.

ترجمه: پھر اگر وکیل نے مبیع کو روک لیا اور وہ ہلاک ہوگئی تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مبیع ضمان رہن کی طرح مضمون ہوگی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ضمانِ بیع کی طرح مضمون ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ضمانِ غصب کی طرح مضمون ہوگی، کیونکہ مبیع ناحق روکی گئی ہے۔ حضرات طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل موکل کے ہاتھ سے فروخت کرنے والے کے درجے میں ہے لہٰذا وکیل کا مبیع کو روکنا ثمن وصول کرنے کے لیے ہوگا اس لیے مبیع کے ہلاک ہونے سے ثمن ساقط ہو جائے گا۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مبیع استیفائے ثمن کے لیے روکنے کی وجہ سے مضمون ہوتی ہے حالانکہ اب تک وہ مضمون نہیں تھی اور بعینہٖ یہی رہن کے معنی ہیں۔ برخلاف مبیع کے، کیونکہ مبیع ہلاک ہونے سے بیع فسخ ہو جاتی ہے اور یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں کہ موکل اور وکیل کے حق میں عقد فسخ ہو جاتا ہے جیسے اگر عیب کی وجہ سے موکل مبیع کو واپس کر دے اور وکیل اس پر راضی ہو جائے۔

اللغات:

﴿حبس﴾ روکنا۔ ﴿استیفاء﴾ وصولی۔ ﴿ینفسخ﴾ فسخ ہو جائے گی۔ ﴿ردّہ﴾ اس کو واپس کر دیا ہو۔

وکیل کے قبضے میں مبیع کا ہلاک ہو جانا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل بالشراء نے موکل سے ثمن وصول کرنے کے ارادے سے اپنے پاس مبیع کو روک رکھا تھا اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو وکیل پر ضمان واجب ہوگا، لیکن کون سا ضمان واجب ہوگا؟ اس سلسلے میں حضرات فقہاء کی مختلف آراء ہیں چنانچہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل پر ضمانِ رہن واجب ہوگا، یعنی مبیع کے ثمن اور اس کی قیمت میں سے جو مقدار کم ہوگی وہی وکیل پر واجب ہوگی چنانچہ اگر مبیع دوسو کی مالیت کی تھی اور وکیل نے ڈھائی سو اس کا ثمن اداء کیا تھا تو اس صورت میں چونکہ مبیع کی قیمت ثمن سے کم ہے اس لیے مبیع مضمون بالقیمت ہوگی اور موکل کے ذمے وکیل کے جو ڈھائی سو روپے باقی ہیں ان میں سے دو سو روپے تو مبیع کے مضمون بالقیمت ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گے اور موکل پر وکیل کے لیے پچاس روپے واجب ہوں گے۔ اسی

طرح اگر مبیع کی قیمت ڈھائی سو ہو اور ثمن دو سو ہو تو اس صورت میں مبیع مضمون بالثمن ہوگی اور وکیل اور موکل دونوں کا حساب بے باک ہو جائے گا اور موکل کے لیے وکیل سے کسی بھی چیز کے مطالبے کا حق نہیں ہوگا۔

وضمان البیع عند محمد الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ مبیع ضمانِ بیع کی طرح مضمون ہوگی یعنی جس طرح اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو مشتری سے اس کا ثمن ساقط ہو جاتا ہے خواہ مبیع کی قیمت ثمن سے کم ہو یا زائد ہو اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی موکل کے ذمے سے ثمن ساقط ہو جائے گا خواہ مبیع کی قیمت ثمن سے کم ہو یا زیادہ ہو اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔

وضمان الغصب الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل کے پاس سے ہلاک ہونے والی مذکورہ مبیع ضمان غصب کی طرح مضمون ہوگی یعنی اگر مبیع ذوات الامثال میں سے ہو تو وکیل پر اس کا مثل واجب ہوگا اور موکل پر ثمن واجب رہے گا اور اگر مبیع ذوات القیم میں سے ہو تو وکیل پر اس کی قیمت واجب ہوگی چنانچہ اگر مبیع کی قیمت ڈھائی سو ہو اور ثمن دو سو ہو تو وکیل پر ڈھائی سو روپے واجب ہوں گے اور موکل ثمن سے زائد مقدار یعنی پچاس روپے وکیل سے وصول کرے گا۔ اور اگر مبیع کا ثمن دو سو ہو اور قیمت ڈھائی سو ہو تو وکیل موکل سے پچاس روپیہ وصول کرے گا۔

حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل نے مبیع کو ناحق روک رکھا تھا، کیونکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مبیع پر وکیل کا قبضہ موکل کا قبضہ ہے اس لیے وکیل کو مبیع روکنے کا حق نہیں ہے لیکن اس کے باوجود اس کا روکنا ناحق ہے اور کسی چیز پر ناحق قبضہ کرنا اسے غصب کرنے کی طرح ہے اور اگر غاصب کے پاس شے مغصوب ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمانِ غصب واجب ہوتا ہے، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی وکیل پر ضمانِ غصب واجب ہوگا۔

لھما الخ حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اور موکل کے مابین حکماً عقد بیع منعقد ہو چکا ہے اور وکیل بائع اور موکل مشتری کی طرح ہے اور عقد بیع میں اگر مشتری ثمن نہ دے تو بائع کو حبسِ مبیع کا حق حاصل ہوتا ہے اور اگر مبیع بائع کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمے سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی موکل جو مشتری کے درجے میں ہے اس کے ذمے سے ثمن ساقط ہو جائے گا۔

ولأبي یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ثمن وصول کرنے کے لیے جب مبیع روکی گئی ہے تبھی وہ مضمون ہوئی ہے، اس لیے کہ اس نیت سے روکنے سے پہلے مبیع مضمون نہیں تھی اور جس طرح استیفائے ثمن کے لیے مبیع کو روکنا اسے مضمون بناتا ہے اسی طرح استیفائے دین کے لیے رہن کو روکنا بھی شے مرہون کو مضمون بنا دیتا ہے اور جب یہ مبیع شئی مرہون کی طرح ہے تو جس طرح مرتہن کے پاس سے رہن کی ہلاکت مضمون ہوتی ہے اسی طرح مبیع کی ہلاکت بھی وکیل کے ذمے رہن کی طرح مضمون ہوگی۔

بخلاف المبیع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کا مذکورہ مبیع کو عقدِ بیع والی مبیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ مبیع بیع والی مبیع کی طرح نہیں ہے، اس لیے کہ بیع والی مبیع کے ہلاک ہونے سے عقد بیع فسخ ہو جاتا ہے لیکن وکالت والی مبیع کے ہلاک ہونے سے اصل عقد یعنی وکیل بالشراء اور بائع کے درمیان منعقد ہونے والا عقد فسخ نہیں ہوتا، اس لیے مذکورہ مبیع کو عقد بیع

والی مبیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن صاحب ہدایہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل کے پاس سے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں اگرچہ وکیل اور بائع کے درمیان عقد فسخ نہیں ہوتا لیکن وکیل اور اس کے موکل کے درمیان عقد فسخ ہوجاتا ہے جیسے اگر موکل مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں کسی عیب پر مطلع ہوا اور خیار عیب کے تحت اس نے وکیل پر مبیع کو واپس کردیا اور وکیل نے بخوشی اسے قبول کرلیا تو یہاں بھی وکیل اور موکل کے درمیان عقد بیع فسخ ہوگیا ہے حالانکہ وکیل اور بائع کے درمیان فسخ نہیں ہوا ہے اور وکیل اور موکل بھی بائع اور مشتری کی طرح ہیں اس لیے ان کے مابین عقد کا فسخ ہونا بائع اور مشتری کے مابین عقد فسخ ہونے کی طرح ہے اور اس حوالے سے مبیع وکالت اور مبیع بیع میں مماثلت موجود ہے، لہٰذا ہلاکت کی صورت میں مبیع وکالت مبیع بیع کی طرح مضمون ہوگی۔

قَالَ وَإِذَا وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ فَاشْتَرٰى عِشْرِيْنَ رِطْلًا بِدِرْهَمٍ مِنْ لَحْمٍ يُبَاعُ مِنْهُ عَشَرَةُ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ لَزِمَ الْمُوَكِّلَ مِنْهُ عَشَرَةٌ بِنِصْفِ دِرْهَمٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَقَالَا يَلْزَمُهُ الْعِشْرُوْنَ بِدِرْهَمٍ، وَذُكِرَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ قَوْلُ مُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ مَعَ قَوْلِ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَمُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَمْ يَذْكُرِ الْخِلَافَ فِي الْأَصْلِ، لِأَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ أَمَرَهُ بِصَرْفِ الدِّرْهَمِ فِي اللَّحْمِ وَظَنَّ أَنَّ سِعْرَهُ عَشَرَةُ أَرْطَالٍ فَإِذَا اشْتَرٰى بِهِ عِشْرِيْنَ فَقَدْ زَادَهُ خَيْرًا وَصَارَ كَمَا إِذَا وَكَّلَهُ بِبَيْعِ عَبْدِهِ بِأَلْفٍ فَبَاعَهُ بِأَلْفَيْنِ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ أَمَرَهُ بِشِرَاءِ عَشَرَةٍ وَلَمْ يَأْمُرْهُ بِشِرَاءِ الزِّيَادَةِ فَنَفَذَ شِرَاؤُهَا عَلَيْهِ وَشِرَاءُ الْعَشَرَةِ عَلَى الْمُوَكِّلِ، بِخِلَافِ مَا اسْتَشْهَدَ بِهِ، لِأَنَّ الزِّيَادَةَ هُنَاكَ بَدَلُ مِلْكِ الْمُوَكِّلِ فَتَكُوْنُ لَهُ، بِخِلَافِ مَا إِذَا اشْتَرٰى مَا يُسَاوِيْ عِشْرِيْنَ رِطْلًا بِدِرْهَمٍ حَيْثُ يَصِيْرُ مُشْتَرِيًا لِنَفْسِهِ بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّ الْأَمْرَ يَتَنَاوَلُ السَّمِيْنَ وَهٰذَا مَهْزُوْلٌ فَلَمْ يَحْصُلْ مَقْصُوْدُ الْأَمْرِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل بنایا پھر وکیل نے ایک درہم میں ایسا بیس رطل گوشت خریدا جس میں کا گوشت ایک درہم میں دس رطل بیچا جاتا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں موکل پر اس گوشت میں سے نصف درہم کے عوض دس رطل لینا لازم ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایک درہم کے عوض موکل پر بیس رطل گوشت لازم ہوگا اور بعض نسخوں میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ مذکور ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں اختلاف کو نہیں بیان کیا ہے۔

حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو گوشت میں ایک درہم صرف کرنے کا وکیل بنایا ہے اور اس نے یہ سمجھا ہے کہ اس کا بھاؤ دس رطل ہے، لیکن جب وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل خرید لیا تو وکیل نے موکل کے لیے خیر کا اضافہ کیا اور یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے دوسرے کو ایک ہزار کے عوض اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے دو ہزار میں غلام

فروخت کیا۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو دس رطل خریدنے کا حکم دیا ہے اور زیادہ خریدنے کا حکم نہیں دیا ہے لہٰذا زائد کی خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور دس رطل کی خریداری موکل پر نافذ ہوگی۔ برخلاف اس مسئلے کے جس سے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے استشہاد کیا ہے، کیونکہ وہاں زیادتی موکل کی ملکیت کا بدل ہے اس لیے وہ موکل ہی کی ہوگی۔

برخلاف اس صورت کے جب وکیل نے ایک درہم کے عوض ایسا بیس رطل گوشت خریدا ہو جو ایک درہم کے عوض بیس رطل کے برابر ہو تو بالاتفاق وکیل اپنے لیے خریدنے والا ہوگا، کیونکہ موکل کا حکم موٹے جانور کے گوشت کو شامل ہے اور یہ دبلے جانور کا ہے، اس لیے آمر کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿أرطال﴾ ایک پیمانہ، تقریباً ایک سیر کے لگ بھگ (واحد: رطل)۔ ﴿لحم﴾ گوشت۔ ﴿سعر﴾ ریٹ، مارکیٹ ویلیو۔ ﴿یساوی﴾ برابر ہو۔ ﴿سمین﴾ موٹا، گوشتالو، چربیلا۔ ﴿مھزول﴾ دبلا۔

توکیل اور وکیل کے فعل میں مخالفت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا اور اس سے ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کے لیے کہا اور وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت خرید لیا تو دیکھا جائے گا کہ وکیل کا خریدا ہوا گوشت کس پوزیشن میں ہے؟ اگر وہ موٹے تازے جانور کا عمدہ گوشت ہو اور ایک درہم میں دس رطل ہی ملتا اور بکتا ہو لیکن وکیل نے اپنی چالاکی سے دس کے بجائے بیس رطل خریدا ہو، یا وہ گوشت دبلے اور گھٹیا جانور کا ہو اور ایک درہم میں بیس رطل ملتا ہو، اب دونوں صورتوں میں سے اگر پہلی صورت ہو یعنی وہ عمدہ گوشت ہو اور ایک درہم میں دس رطل ہی ملتا ہو لیکن وکیل نے کسی ''جگاڑ'' سے اسے بیس رطل خرید لیا ہو تو یہ خریداری موکل پر لازم اور نافذ ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام کے مختلف اقوال ہیں چنانچہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صورتِ مسئلہ کی اس شق میں موکل پر نصف گوشت کی خریداری لازم ہوگی اور وہ نصف درہم دے کر وکیل سے دس رطل گوشت لے گا اور مابقی دس رطل کی خریداری وکیل پر نافذ ہوگی۔

اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ پورے بیس رطل گوشت کی خریداری موکل پر لازم ہوگی اور وکیل کو ایک درہم دے کر موکل کو وہ گوشت لینا ہوگا۔

وذکر في بعض النسخ الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری کے بعض نسخوں میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ مذکور ہے اور خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط کی کتاب الوکالۃ میں کوئی اختلاف نہیں بیان کیا ہے اس لیے قدوری کے نسخوں کے اعتبار سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول مضطرب دکھائی دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ صاحب کتاب نے دلیل بیان کرتے وقت صرف **ولأبي یوسف** کہہ کر خاموشی اختیار کر لی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا نام نہیں ذکر کیا ہے، صورت مسئلہ میں حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ایک درہم کا گوشت خریدنے کا وکیل بنایا ہے اور اس نے یہ سمجھا ہے کہ ایک درہم میں دس رطل گوشت

ملتا ہے لیکن جب وکیل نے ایک درہم میں دس رطل سے زائد گوشت خرید لیا اور عمدہ گوشت خریدا تو اس نے موکل کے حق میں اچھائی اور بھلائی کی ہے نہ کہ کوئی برائی کی ہے، اس لیے وکیل کا یہ فعل موکل کے حکم کے عین مطابق ہوا اور جب وکیل کا فعل موکل کے حکم کے مطابق اور موافق ہے تو ظاہر ہے کہ موکل پر اس پورے گوشت کی خریداری لازم اور نافذ ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے ایک شخص کو وکیل بنایا کہ وکیل موکل کا غلام ایک ہزار کے عوض فروخت کردے اور پھر وکیل نے وہ غلام دو ہزار میں بیچ دیا تو یہ فروختگی بالاتفاق موکل کے حق میں لازم ہوگی، کیونکہ اس میں موکل کا نفع ہی نفع ہے اور نقصان نہیں ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی چونکہ موکل کا نفع ہی نفع ہے اور نقصان نہیں ہے، اس لیے ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت کی خریداری موکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔

ولأبي حنيفة الخ حضرت امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو دس رطل گوشت خریدنے کے لیے وکیل بنایا ہے نہ کہ اس سے زائد خریدنے کے لیے، اس لیے زائد خرید کر وکیل نے زائد مقدار میں موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے لہٰذا زائد مقدار لینا موکل پر لازم نہیں ہوگا، ہاں دس رطل گوشت کی خریداری میں چونکہ وکیل نے موکل کے حکم کی موافقت کی ہے اس لیے نصف درہم کے عوض دس رطل گوشت کو لینا موکل پر نافذ اور لازم ہوگا۔

بخلاف ما استشهد الخ فرماتے ہیں کہ وہ مسئلہ جس سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے استشہاد کیا ہے یعنی ایک ہزار کے عوض غلام فروخت کرنے کا وکیل بنانا وہ مسئلہ صورت مسئلہ سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ وہاں وکیل نے جو ایک ہزار زائد میں غلام کو فروخت کیا ہے وہ زائد مقدار اس لیے موکل پر لازم اور نافذ ہوگی، کیونکہ وہ موکل ہی کی ملکیت یعنی غلام کا بدل ہے، اس لیے موکل ہی اس کا مستحق ہوگا نہ کہ وکیل اور اس مسئلے کے ذریعے صورتِ مسئلہ پر استشہاد کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

بخلاف ما إذا اشترىٰ الخ یہاں سے صورتِ مسئلہ کی دوسری شق کا بیان ہے جسے راقم الحروف نے ابتداء میں بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وکیل نے ایک درہم کے عوض ایسا بیس رطل گوشت خریدا جو نہایت گھٹیا ہو اور بالکل دبلے جانور کا ہو اور ایک درہم میں بیس رطل بکتا بھی ہو تو اس صورت میں بالاتفاق یہ خریداری وکیل پر لازم ہوگی اور موکل پر اس میں سے ایک بوٹی کی خریداری بھی نافذ نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں ہر اعتبار سے وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اور موکل کا مقصود حاصل نہیں ہوسکا اس لیے یہ سارا گوشت وکیل ہی پکا کر کھالے گا اور موکل کے سر کچھ نہیں باندھے گا۔

قَالَ وَلَوْ وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ شَيْءٍ بِعَيْنِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَشْتَرِيَهُ لِنَفْسِهِ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى تَغْرِيرِ الْآمِرِ حَيْثُ اعْتَمَدَ عَلَيْهِ، وَلِأَنَّ فِيْهِ عَزْلَ نَفْسِهِ وَلَايَمْلِكُهُ عَلَى مَا قِيْلَ إِلَّا بِمَحْضَرٍ مِنَ الْمُوَكِّلِ، فَلَوْ كَانَ الثَّمَنُ مُسَمًّى فَاشْتَرَى بِخِلَافِ جِنْسِهِ أَوْ لَمْ يَكُنْ مُسَمًّى فَاشْتَرَى بِغَيْرِ النُّقُوْدِ أَوْ وَكَّلَ وَكِيْلًا بِشِرَائِهِ فَاشْتَرَى الثَّانِي وَهُوَ غَائِبٌ يَثْبُتُ الْمِلْكُ لِلْوَكِيْلِ الْأَوَّلِ فِيْ هٰذِهِ الْوُجُوْهِ، لِأَنَّهُ خَالَفَ أَمْرَ الْآمِرِ، فَنَفَذَ عَلَيْهِ، وَلَوِ اشْتَرَى الثَّانِيْ بِحَضْرَةِ الْوَكِيْلِ الْأَوَّلِ نَفَذَ عَلَى الْمُوَكِّلِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّهُ حَضَرَهُ رَأْيُهُ فَلَمْ يَكُنْ مُخَالِفًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر موکل نے وکیل کو کسی معین چیز کے خریدنے کا وکیل بنایا تو وکیل کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ مذکورہ چیز

اپنی ذات کے لیے خریدے اس لیے کہ یہ موکل کو دھوکہ دینے کا سبب ہے، کیونکہ موکل نے وکیل پر اعتماد کیا ہے اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں وکیل کا اپنے آپ کو معزول کرنا لازم آتا ہے حالانکہ موکل کی موجودگی کے بغیر وکیل اس کا مالک نہیں ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔ پھر اگر ثمن بیان کر دیا گیا ہو اور وکیل نے بیان کردہ ثمن کی خلاف جس سے خریدا یا ثمن متعین نہ ہو لیکن وکیل نے نقود کے علاوہ سے خرید لیا یا وکیل نے دوسرے کو اس چیز کی خریداری کا وکیل بنا دیا اور وکیل ثانی نے خریدا حالانکہ وکیل اوّل غائب تھا تو ان تمام صورتوں میں پہلے وکیل کے لیے ملکیت ثابت ہوگی، اس لیے کہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے لہٰذا یہ خریداری اسی پر نافذ ہوگی۔ اور اگر دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں خریدا ہو تو یہ خریداری پہلے موکل پر نافذ ہوگی، کیونکہ اس خریداری میں پہلے وکیل کی رائے شامل ہے لہٰذا وہ موکل کے امر کی مخالفت کرنے والا نہ ہوا۔

اللغاتُ:

﴿بعینہ﴾ معین طور پر وہی۔ ﴿تغریر﴾ دھوکہ دینا۔ ﴿مسمّٰی﴾ مذکور، مقرر، متعین۔ ﴿وجوہ﴾ صورتیں۔ ﴿حضر﴾ شامل تھی۔

کسی معین چیز کی وکالت کے بعد اسے اپنے لیے خریدنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر نعمان نے سلمان کو کوئی متعین چیز خریدنے کا وکیل بنایا تو وکیل یعنی سلمان کے لیے اپنے واسطے اس چیز کو خریدنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ موکل نے وکیل پر اعتماد کر کے اسے مذکورہ چیز خریدنے کا وکیل بنایا ہے، اس لیے اگر وکیل اسے اپنے لیے خریدے گا تو ظاہر ہے کہ وہ موکل کو دھوکہ دینے والا ہوگا اور ایک مسلمان کے لیے دوسرے مسلمان کو دھوکہ دینا جائز نہیں ہے، اس لیے وکیل کے لیے مذکورہ چیز کو اپنے لیے خریدنا جائز نہیں ہے۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے ایک متعین چیز خریدنے کے لیے وکیل بنایا ہے اب اگر وکیل اسے اپنے لیے خریدے گا تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے آپ کو وکالت سے معزول کرنے والا ہوگا حالانکہ موکل کی عدم موجودگی میں وکیل کے لیے اپنے آپ کو معزول کرنا درست نہیں ہے، البتہ اگر موکل اس مجلس میں موجود ہو تو اس کی موجودگی میں وکیل کو اپنے لیے اس متعینہ چیز کو خریدنا درست ہے، کیونکہ اپنے لیے خریدنے کی وجہ سے اگر چہ وکیل اپنے آپ کو وکالت سے معزول کر رہا ہے مگر چونکہ یہ کام موکل کی موجودگی میں وقوع پذیر ہو رہا ہے اس لیے درست اور جائز ہے۔

فلو کان الثمن الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر موکل نے کوئی معلوم اور متعین چیز خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور موکل کی عدم موجودگی میں وکیل نے وہ چیز اپنے لیے خرید لی تو یہ خریداری موکل کے لیے ہوگی اور وکیل کے لیے نہیں ہوگی، لیکن اگر موکل نے کسی متعین ثمن کے عوض کوئی چیز خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے ثمن مسمی کی جنس کے خلاف کسی دوسرے ثمن کے عوض اسے خرید لیا مثلاً موکل نے کہا تھا کہ تم دراہم میں فلاں چیز خرید لو لیکن وکیل نے اس کے خلاف دوسری جنس مثلاً دنانیر کے عوض خرید لیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں وکیل نے آمر یعنی موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس لیے یہ خریداری اب وکیل کے لیے ہوگی اور موکل کے ذمے لازم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر موکل نے کوئی ثمن نہیں بیان کیا تھا اور مطلق کسی متعین چیز کو خریدنے کا وکیل بنایا تھا اور وکیل نے وہ چیز نقود یعنی دراہم ودنانیر کے علاوہ دوسری چیز کے عوض خرید لیا تو اس صورت میں بھی چونکہ وکیل نے آمر یعنی موکل کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے بایں طور کہ موکل کا ثمن متعین نہ کرنا اس کے شہر میں رائج اثمان کی طرف عود کرے گا اور موکل کا مقصود یہی ہوگا کہ وکیل اس کے شہر میں متعارف نقود کے عوض وہ چیز خریدے، لیکن اس کے وکیل نے جب نقود کے علاوہ کس دوسری جنس کے عوض خریدا تو ظاہر ہے کہ اس نے یہاں بھی اپنے موکل کی مخالفت کی، اس لیے اس صورت میں بھی اس کی یہ خریداری اسی کے لیے ہوگی اور موکل کے لیے نہیں ہوگی۔

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ سلمان نے نعمان کو کوئی متعین چیز خریدنے کا وکیل بنایا اور نعمان نے سلیم کو وہ چیز خریدنے کا وکیل بنا دیا پھر سلیم نے وکیلِ اول یعنی نعمان کی عدم موجودگی میں اس چیز کو خریدا تو یہ خریداری بھی وکیلِ اول یعنی نعمان ہی پر نافذ ہوگی اور موکل یعنی سلمان پر نافذ نہیں ہوگی، کیونکہ سلمان نے اس مقصد سے نعمان کو وکیل بنایا تھا کہ وہ اچھی طرح دیکھ سمجھ کر اسے خرید لے مگر نعمان نے یہاں دوسرے کو وہ کام تھما دیا اس لیے اس کا لزوم بھی نعمان جو وکیل اول ہے اسی پر ہوگا، ہاں اگر وکیل ثانی یعنی سلیم نے وکیلِ اول یعنی نعمان کی موجودگی میں اس چیز کو خریدا تو اب چونکہ اس خریداری میں آمر کی منشاء یعنی موکل اول کی رائے شامل ہے، اور وکیل موکل کے حکم کی مخالفت کرنے والا نہیں ہے، اس لیے یہ خریداری موکل کے لیے ہوگی، وکیل کے لیے نہیں ہوگی۔

قَالَ وَإِنْ وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ فَاشْتَرَى عَبْدًا فَهُوَ لِلْوَكِيلِ إِلَّا أَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ الشِّرَاءَ لِلْمُوَكِّلِ أَوْ يَشْتَرِيَهُ بِمَالِ الْمُوَكِّلِ، قَالَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ عَلٰى وُجُوْهٍ، إِنْ أَضَافَ الْعَقْدَ إِلٰى دَرَاهِمِ الْآمِرِ كَانَ لِلْآمِرِ وَهُوَ الْمُرَادُ عِنْدِيْ بِقَوْلِهِ أَوْ يَشْتَرِيَهُ بِمَالِ الْمُوَكِّلِ دُوْنَ النَّقْدِ مِنْ مَالِهِ، لِأَنَّ فِيْهِ تَفْصِيْلًا وَخِلَافًا، وَهٰذَا بِالْإِجْمَاعِ وَهُوَ مُطْلَقٌ، وَإِنْ أَضَافَهُ إِلٰى دَرَاهِمِ نَفْسِهِ كَانَ لِنَفْسِهِ حَمْلًا لِحَالِهِ عَلٰى مَا يَحِلُّ لَهُ شَرْعًا، أَوْ يَفْعَلُهُ عَادَتًا إِذِ الشِّرَاءُ لِنَفْسِهِ بِإِضَافَةِ الْعَقْدِ إِلٰى دَرَاهِمِ غَيْرِهِ مُسْتَنْكَرٌ شَرْعًا وَعُرْفًا، وَإِنْ أَضَافَهُ إِلٰى دَرَاهِمَ مُطْلَقَةً فَإِنْ نَوَاهَا لِلْآمِرِ فَهُوَ لِلْآمِرِ، وَإِنْ نَوَاهَا لِنَفْسِهِ فَهُوَ لِنَفْسِهِ، لِأَنَّ لَهُ أَنْ يَعْمَلَ لِنَفْسِهِ وَيَعْمَلَ لِلْآمِرِ فِيْ هٰذَا التَّوْكِيْلِ، وَإِنْ تَكَاذَبَا فِي النِّيَّةِ يُحَكَّمُ النَّقْدُ بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّهُ دَلَالَةٌ ظَاهِرَةٌ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا، وَإِنْ تَوَافَقَا عَلٰى أَنَّهُ لَمْ تَحْضُرْهُ النِّيَّةُ قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ هُوَ لِلْعَاقِدِ، لِأَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَعْمَلُ لِنَفْسِهِ إِلَّا إِذَا ثَبَتَ جَعْلُهُ لِغَيْرِهِ وَلَمْ يَثْبُتْ، وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُحَكَّمُ النَّقْدُ فِيْهِ، لِأَنَّ مَا أَوْقَعَهُ مُطْلَقًا يَحْتَمِلُ الْوَجْهَيْنِ فَيَبْقٰى مَوْقُوْفًا فَمِنْ أَيِّ الْمَالَيْنِ نَقَدَ فَقَدْ فَعَلَ ذٰلِكَ الْمُحْتَمَلَ لِصَاحِبِهِ، وَلِأَنَّ مَعَ تَصَادُقِهِمَا يَحْتَمِلُ النِّيَّةَ لِلْآمِرِ وَفِيْمَا قُلْنَاهُ حَمْلُ حَالِهِ عَلَى الصَّلَاحِ كَمَا فِيْ حَالَةِ التَّكَاذُبِ، وَالتَّوْكِيْلُ بِالْإِسْلَامِ فِي الطَّعَامِ عَلٰى هٰذِهِ الْوُجُوْهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر موکل نے کسی کو کوئی غیر معین غلام خریدنے کے لیے وکیل بنایا پھر وکیل نے ایک غلام خریدا تو وہ وکیل

کے لیے ہوگا الّا یہ کہ وکیل یہ کہہ دے کہ میں نے موکل کے لیے خریدنے کی نیت کی یا وکیل نے اسے موکل کے مال سے خریدا ہوا۔
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی کئی صورتیں ہیں (۱) اگر وکیل نے عقد کو موکل کے دراہم کی طرف منسوب کیا تو وہ موکل کے لیے ہوگا اور میرے نزدیک امام قدوریؒ کے قول أو یشریه بمال المو کل سے یہی مراد ہے، اور موکل کے مال سے اداء کرنا مراد نہیں ہے، کیونکہ اس میں تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی ہے اور یہ حکم متفق علیہ ہے جب کہ مطلق ہے (۲) اور اگر وکیل نے عقد کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کیا تو وہ عقد وکیل کے لیے ہوگا اس کے حال کو ایسی چیز پر محمول کرتے ہوئے جو اس کے لیے شرعاً حلال ہے یا اسے وکیل بطور عادت انجام دیتا ہے، کیونکہ دوسرے کے دراہم کی طرف عقد کو منسوب کر کے اپنے لیے خریدنا شرعاً بھی ناپسندیدہ ہے اور عرفاً بھی برا ہے (۳) اور اگر وکیل نے عقد کو مطلق دراہم کی طرف منسوب کیا تو اگر اس نے وکیل کے لیے اس کی نیت کی تو عقد موکل کے لیے ہوگا اور اگر اپنے لیے اس کی نیت کی تو اس کے اپنے لیے ہوگا، کیونکہ اس توکیل میں وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے لیے کام کرے یا موکل کے لیے کام کرے اور اگر وکیل اور موکل نے نیت کی متعلق ایک دوسرے کو جھٹلا دیا تو بالاتفاق ادائیگی کو حَکم بنایا جائے گا، کیونکہ ادائیگی اس پر ظاہری دلیل ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ بوقت شراء نیت نہیں تھی تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ عقد عاقد کے لیے ہوگا، اس لیے کہ اَصل یہی ہے کہ ہر شخص اپنے لیے کام کرتا ہے الّا یہ کہ اس کام کو دوسرے کے لیے ثابت کرنا ثابت ہو جائے حالانکہ یہ ثابت نہیں ہوا ہے۔

اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس میں بھی اداء کرنے کو حَکم بنایا جائے گا، کیونکہ وکیل نے مطلق جس کام کو انجام دیا ہے وہ دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا یہ عمل موقوف رہے گا اور وکیل نے جس کے مال سے ثمن اداء کیا تو گویا کہ اس نے یہ محتمل کام بھی اسی کے لیے کیا ہے اور اس لیے کہ عدم نیت پر دونوں کے اتفاق کر لینے کے باوجود موکل کے لیے نیت کا احتمال ہے اور جو کچھ ہم نے کہا ہے اس میں وکیل کے حال کو صلاح پر محمول کرنا ہے جیسا کہ ایک دوسرے کی تکذیب میں ہے اور اناج کی بیعِ سلم کے لیے وکیل بنانا بھی انھی صورتوں پر ہے۔

اللغاتُ:

﴿عبد﴾ غلام۔ ﴿نویت﴾ میں نے نیت کی تھی۔ ﴿شراء﴾ خریدنا۔ ﴿تکاذبا﴾ ایک دوسرے کو جھوٹا بتلایا۔

غیر معین چیز کی وکالت میں خریدنے کے بعد چیز کا مالک کون ہوگا:

اس عبارت میں ایک ہی مسئلے کی کئی شقیں اور صورتیں بیان کی گئی ہیں جو ان شاء اللہ علی الترتیب آپ کے سامنے آئیں گی، سب سے پہلے صورتِ مسئلہ کو دیکھئے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی کو غیر معین غلام خریدنے کا وکیل بنایا اور پھر وکیل نے کوئی غلام خرید لیا تو اس کا مطلق حکم یہ ہے کہ یہ خریداری وکیل کے لیے ہوگی اور وکیل ہی اس غلام کا مالک بھی ہوگا۔ البتہ اگر وکیل یہ کہدے کہ میں نے موکل کے لیے خریدنے کی نیت کی تھی یا وکیل نے موکل کے مال سے وہ غلام خریدا ہو تو ان صورتوں میں وہ خریداری موکل کے لیے ہوگی۔

صاحب ہدایہ اسے مزید واضح کر کے فرما رہے ہیں کہ بھائی بات دراصل یہ ہے کہ اس مسئلے کی تین صورتیں ہیں (۱) پہلی

صورت یہ ہے کہ اگر وکیل نے عقد شراء کو موکل کے دراہم کی طرف منسوب کیا اور یوں کہا کہ میں نے موکل کے مال سے اس غلام کو خریدا ہے تو اس صورت میں مذکورہ عقد موکل کے لیے ہوگا اور موکل ہی اس غلام کا مالک بھی ہوگا۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ امام قدوری کے اس قول أو یشتریه بمال المؤکل میں دو احتمال ہیں (۱) پہلا احتمال تو یہ ہے کہ وکیل نے عقد شراء کو موکل کے دراہم کی طرف منسوب کر کے یوں کہا ہو کہ میں نے موکل کے دراہم کے عوض اسے خریدا ہے (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ وکیل نے صرف موکل کے دراہم سے غلام کا ثمن ادا کیا ہو اور یہ نہ کہا کہ میں نے اس غلام کو موکل کے دراہم کے عوض خریدا ہے ان دونوں احتمالوں میں صاحب ہدایہؒ کے یہاں پہلا احتمال زیادہ قوی اور راجح ہے، کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور وہ متفق علیہ ہے اور امام قدوریؒ کی عبارت أو یشتریه الخ بھی مطلق ہی ہے، اس لیے اسے متفق علیہ صورت پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس احتمال کی بنیاد پر مذکورہ غلام کی خریداری موکل کے لیے واقع ہوگی۔

(۲) اصل مسئلے کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر وکیل نے عقد شراء کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کر کے یوں کہا کہ میں نے اپنے دراہم کے عوض یہ غلام خریدا ہے تو اس صورت میں یہ خریداری وکیل کے لیے ہوگی اور وکیل ہی اس غلام کا مالک ہوگا، صاحب ہدایہ نے حملا لحاله علی مایحل له شرعا أو یفعله عادتاً سے دونوں مسئلوں کی دلیلیں بیان فرمائی ہیں جن میں سے ایک دلیلِ عرف ہے اور دوسری دلیلِ شرع ہے یعنی ایک عرفی دلیل ہے اور دوسری شرعی دلیل ہے اور یہ قول صاحب کفایہ دلیل عرفی دونوں مسئلوں میں جاری ہے جب کہ دلیل شرعی صرف پہلے مسئلے کے ساتھ خاص ہے، دلیل عرفی کا حاصل یہ ہے کہ عرف عام میں جو شخص کسی عقد کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کرتا ہے وہ اپنے لیے ہی شراء منعقد کرنے والا بھی ہوتا ہے ہاں جو شخص کسی دوسرے کے دراہم کی طرف عقد کو منسوب کرتا ہے وہ دوسرے کے لیے عقد کرنے والا ہوتا ہے، اس لیے اس دلیل کے اعتبار سے پہلی صورت میں شراء موکل کے لیے ہوگا اور دوسری صورت میں وکیل کے لیے ہوگا، رہی دلیل شرعی تو وہ خاص طور سے پہلی صورت کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ اس صورت میں وکیل نے عقد شراء کو موکل کے دراہم کی طرف منسوب کیا ہے اب ظاہر ہے کہ اگر یہ شراء موکل کے لیے نہ واقع ہو اور وکیل کے لیے واقع ہو تو اس صورت میں وکیل موکل کے دراہم کو غصب کرنے والا شمار ہوگا اور دوسرے کے مال کو غصب کرنا شرعاً حرام ہے اسی لیے از روئے شرع بھی پہلی صورت میں غلام کی خریداری موکل کے لیے ہوگی اور وکیل کے لیے نہیں ہوگی۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ وکیل نے شراء کو مطلقاً دراہم کی طرف منسوب کیا اور یہ کہا کہ میں نے دو سو دراہم میں یہ غلام خریدا ہے تو اس میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ اگر وکیل نے موکل کے لیے خریدنے کی نیت کی تو شراء وکیل کے لیے ہوگا اور اگر اپنے لیے خریدنے کی نیت کی تو شراء اس کے اپنے لیے ہوگا، کیونکہ توکیل بالشراء غیر معین غلام سے متعلق ہے اور غیر معین کی توکیل میں وکیل کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو اسے اپنے لیے خریدے یا موکل کے لیے خریدے، اس لیے اس صورت میں وکیل کی نیت کو فیصل بنایا جائے گا اور اسی کی نیت کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

وإن تکاذبا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وکیل اور موکل کے درمیان نیت کے حوالے سے اختلاف ہو جائے اور وکیل کہے کہ میں نے اپنے لیے خریدا ہے، موکل کہے کہ میں نے اپنے لیے خریدا ہے تو اس صورت میں ادائیگی ثمن کو فیصل بنایا جائے گا چنانچہ اگر وکیل نے اپنے مال سے ثمن ادا کیا تو شراء اس کے لیے ہوگا اور اگر موکل کے مال سے ثمن ادا کیا تو شراء موکل کے لیے ہوگا۔

وإن توافقا علی أنه الخ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل اور موکل نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ بوقتِ شراء وکیل کی نیت نہیں تھی تو شراء کس کے لیے ہوگا؟ اس سلسلے میں حضرات صاحبین عِیْشِیْنِیَا کا اختلاف ہے امام محمد رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں شراء وکیل جو عاقد ہے اسی کے لیے ہوگا، کیونکہ اصل یہی ہے کہ انسان اپنے لیے کام کرتا ہے ہاں جس کام کو وہ دوسرے کی طرف منسوب کرتا ہے یا دوسرے کے لیے اس کی نیت کرتا ہے وہ کام دوسرے کے لیے واقع ہوتا ہے اور صورتِ مسئلہ میں چونکہ وکیل نے نہ تو دوسرے کی طرف اسے منسوب کیا ہے اور نہ ہی دوسرے کے لیے اس کی نیت کی ہے اس لیے وہ شراء خود وکیل کے لیے ہوگا، اس کے برخلاف حضرت امام ابو یوسف رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ادائیگی ثمن کو فیصل بنایا جائے گا اور جس کے مال سے ثمن کی ادائیگی ہوگی اسی کے لیے شراء بھی ہوگا، اس لیے کہ وکیل کی یہ خریداری مطلق ہے اور اس میں دو احتمال ہیں (۱) موکل کے لیے ہو (۲) وکیل کے لیے ہو، اور ان دونوں احتمالوں میں سے ادائیگی ثمن کے ذریعے ایک احتمال راجح ہوگا لہٰذا ادائیگی ثمن کو فیصل بنا کر شراء کی تعیین کی جائے گی۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب وکیل کی طرف سے نیت نہ ہونے پر وکیل اور موکل دونوں راضی ہیں تو کسی ایک کے لیے شراء کو متعین کرنے میں ترجیح بلا مرجح بھی لازم آئے گی اور اگر امام محمد رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ کی طرح عاقد یعنی وکیل کے لیے شراء کو متعین کردیا جائے اور ثمن موکل کے مال سے اداء کیا گیا ہو تو اس صورت میں وکیل کا غاصب ہونا لازم آئے گا اور یہ قطعا مناسب نہیں ہے اس لیے بہتر یہی ہے کہ وکیل کے حال کو صلاح اور درستگی پر محمول کیا جائے اور ثمن کو فیصل بنایا جائے تاکہ اسی کے مطابق فیصلہ ہو اور وکیل یا موکل میں سے کسی کی طرف داری لازم نہ آئے۔

والتوکیل بالإسلام الخ فرماتے ہیں کہ توکیل بالشراء کے متعلق جو تفصیلات مذکور ہیں وہی تفصیلات اناج کی بیع سلم کرنے کے لیے وکیل بنانے میں بھی ہیں اور جو شقیں اور صورتیں یہاں جاری ہیں وہی بیع سلم کی توکیل میں بھی جاری وساری ہوں گی۔

قَالَ وَمَنْ أَمَرَ رَجُلًا بِشِرَاءِ عَبْدٍ بِأَلْفٍ فَقَالَ قَدْ فَعَلْتُ وَمَاتَ عِنْدِيْ، وَقَالَ الْآمِرُ اشْتَرَيْتَهُ لِنَفْسِكَ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْآمِرِ، فَإِنْ كَانَ دَفَعَ إِلَيْهِ الْأَلْفَ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمَأْمُوْرِ، لِأَنَّ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ أَخْبَرَ عَمَّا لَايَمْلِكُ اِسْتِينَافَهُ وَهُوَ الرُّجُوْعُ بِالثَّمَنِ عَلَى الْآمِرِ وَهُوَ يُنْكِرُ، وَالْقَوْلُ لِلْمُنْكِرِ، وَفِي الْوَجْهِ الثَّانِيْ هُوَ أَمِيْنٌ يُرِيْدُ الْخُرُوْجَ عَنْ عُهْدَةِ الْأَمَانَةِ فَيُقْبَلُ قَوْلُهُ، وَلَوْ كَانَ الْعَبْدُ حَيًّا حِيْنَ اخْتَلَفَا، إِنْ كَانَ الثَّمَنُ مَنْقُوْدًا فَالْقَوْلُ لِلْمَأْمُوْرِ، لِأَنَّهُ أَمِيْنٌ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَنْقُوْدًا فَكَذٰلِكَ عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ يَمْلِكُ اسْتِينَافَ الشِّرَاءِ فَلَا يُتَّهَمُ فِي الْإِخْبَارِ عَنْهُ، وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ الْقَوْلُ لِلْآمِرِ، لِأَنَّهُ مَوْضِعُ تُهْمَةٍ بِأَنْ اشْتَرَاهُ لِنَفْسِهِ، فَإِذَا رَأَى الصَّفْقَةَ خَاسِرَةً أَلْزَمَهَا الْآمِرَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ الثَّمَنُ مَنْقُوْدًا لِأَنَّهُ أَمِيْنٌ فِيْهِ فَيُقْبَلُ قَوْلُهُ تَبَعًا لِذٰلِكَ، وَلَا ثَمَنَ فِيْ يَدِهِ هٰهُنَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا اور مامور نے کہا کہ میں نے وہ کام کر دیا لیکن وہ غلام میرے پاس مرگیا اور آمر نے کہا تو نے اپنے لیے وہ غلام خریدا تھا تو آمر کا قول معتبر ہوگا، لیکن اگر آمر نے مامور کو ایک ہزار دے دیا ہو تو مامور کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ پہلی صورت میں وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جسے ایجاد کرنے کا وہ مالک نہیں ہے اور وہ مامور سے ثمن واپس لینا ہے حالانکہ مامور اس کا منکر ہے اور منکر ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت میں مامور امین ہے اور وہ امانت کی ذمے داری سے نکلنا چاہتا ہے اس لیے اس کا قول مقبول ہوگا، اور اگر آمر و مامور کے اختلاف کے وقت غلام زندہ ہو تو اگر مامور کو ثمن دیدیا گیا ہو تو اسی کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ وہ امین ہے اور اگر ثمن نہ دیا گیا ہو تو بھی حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں یہی حکم ہے، اس لیے کہ مامور از سرِ نو خریدنے کا مالک ہے لہٰذا شراء کی خبر دینے میں وہ متہم نہیں ہوگا۔

اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں آمر کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ یہ تہمت کا مقام ہے بایں طور کہ مامور نے اسے اپنے لیے خریدا ہو پھر جب مامور نے گھاٹے کا سودا دیکھا تو اسے آمر کے سر ڈال دیا۔ برخلاف اس صورت کے جب ثمن دیدیا گیا ہو، کیونکہ مامور اس سلسلے میں امین ہے اس لیے اس کے تابع ہو کر اسی کا قول معتبر ہوگا اور یہاں مامور کے قبضہ میں ثمن ہی نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿ألف﴾ ایک ہزار۔ ﴿استیناف﴾ نئے سرے سے شروع کرنا۔ ﴿عهدة﴾ ذمہ داری۔ ﴿الصفقة﴾ سودا۔

غیر معین چیز کی وکالت میں خریدنے کے بعد چیز کا مالک کون ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار کے عوض غلام خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے کہا کہ میں نے موکل کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے غلام تو خرید لیا تھا لیکن وہ غلام میرے پاس مرگیا، اس پر موکل کہنے لگا کہ تو نے میرے لیے وہ غلام نہیں خریدا تھا، بلکہ اپنے لیے خریدا تھا تو اس صورت میں خریداری وکیل کے لیے ہوگی نہ کہ موکل کے لیے، لیکن اگر آمر مامور کو ایک ہزار دے چکا ہو تو اس صورت میں شراء آمر یعنی مؤکل کے لیے ہوگا نہ کہ مامور اور وکیل کے لیے، ان دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرمارہے ہیں کہ پہلی صورت میں یعنی جب آمر نے مامور کو ثمن نہیں دیا ہے اور مامور یہ کہتا ہے کہ میں نے آمر کے لیے ہی غلام خریدا تھا، لیکن وہ مرگیا مگر چونکہ یہ شراء آمر کے لیے تھا اس لیے مجھے مردہ غلام کا ثمن ملنا چاہیے اور ثمن لینے کا سبب عقدِ شراء ہے جب کہ مامور غلام مرنے کی خبر دے کر فی الحال اس عقد کو منعقد کرنے کا مالک نہیں ہے کیونکہ غلام مر چکا ہے اس لیے وہ محلِ عقد نہیں ہوسکتا اور جب غلام محل عقد نہیں ہوسکتا تو مامور عقد منعقد بھی نہیں کرسکتا اس لیے وہ آمر سے غلام کے ثمن کا مدعی ہوا اور چونکہ آمر اس کا منکر ہے اور مدعی کے پاس یہاں بینہ بھی نہیں ہے اس لیے جو منکر ہے یعنی آمر اسی کا قول معتبر ہوگا اور اس صورت میں یہ خریداری مامور اور وکیل کے لیے ہوگی نہ کہ آمر اور مؤکل کے لیے۔

اس کے برخلاف دوسری صورت میں چونکہ آمر نے مامور کو ثمن ادا کر دیا ہے اس لیے مامور امین ہوگا اور اپنے اس قول سے کہ میں نے تیرے لیے غلام خریدا تھا مگر وہ مرگیا امین عہدۂ امانت سے سبکدوش ہونا چاہتا ہے اور آمر یہ کہہ کر اسے بچھانا اور پھنسانا

چاہتا ہے کہ تو نے میرے لیے نہیں بلکہ اپنے لیے خریدا تھا اور حکم یہ ہے کہ اگر امین اور مالک کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے لہٰذا اس دوسری صورت میں مامور جو امین ہے اسی کا قول معتبر ہوگا اور مذکورہ غلام کی خریداری آمر ہی کے لیے واقع ہوگی۔

ولو کان العبد حیا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر آمر اور مامور کے اس اختلاف کے وقت غلام زندہ ہو اور آمر کہے کہ مامور نے اپنے لیے غلام خریدا ہے جبکہ مامور یہ کہے کہ میں نے آمر کے لیے خریدا ہے تو اس صورت میں خواہ آمر نے مامور کو ثمن دیا ہو یا نہ دیا ہو بہ ہر دو صورت حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں مامور ہی کا قول معتبر ہوگا ثمن ادا کرنے کی صورت میں مامور کے قول کی مقبولیت تو ظاہر ہے کہ وہ امین ہے اور امین کا قول معتبر ہوتا ہے، لیکن اگر آمر نے مامور کو ثمن نہ دیا ہو تو اس صورت میں بھی ان حضرات کے یہاں مامور ہی کا قول معتبر ہوگا جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس صورت میں آمر کا قول معتبر ہوگا۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ آمر اور مامور کے اس اختلاف کی صورت میں چونکہ غلام زندہ بخیر ہے اور محل شراء ہے نیز مامور از سرِ نو آمر کے لیے عقدِ شراء کے انعقاد پر قادر بھی ہے اس لیے اگر مامور یہ کہتا ہے کہ میں نے آمر کے لیے یہ غلام خریدا ہے تو وہ اپنے اس قول میں جھوٹا اور متہم نہیں ہوگا اور جب اس پر سے تہمت اور کذب کا احتمال ختم ہو گیا تو اس کا قول معتبر ہونے میں کوئی شک یا شبہہ نہیں ہوگا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام زندہ ہونے کی صورت میں بھی مامور کے قول اور اس کی خبر میں تہمت ہے اور وہ اس طرح ہے کہ پہلے اس نے اپنے لیے غلام خریدا ہو لیکن جب اس میں کمی اور گھاٹا نظر آیا تو مامور نے اس خریداری کو آمر کے ذمہ ڈال دیا اور آمر و مامور میں اکثر اس طرح کے حالات اور واقعات پیش آتے رہتے ہیں، اس لیے اس حوالے سے اس کی خبر میں تہمت موجود ہے اور جب تہمت موجود ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کا قول معتبر نہیں ہوگا بلکہ آمر کا قول معتبر ہوگا، اس کے برخلاف اگر آمر نے مامور کو ثمن دے دیا ہو تو اب چونکہ مامور امین ہے اور آمر کے لیے غلام خریدنے کی خبر دے کر وہ عہدۂ امانت سے بری ہونا چاہتا ہے اس لیے اس صورت میں امین یعنی مامور کا قول معتبر ہوگا اور جب امانت سے بری ہونے میں اس کا قول معتبر ہوگا تو اسی کے ضمن میں اس کا یہ قول بھی معتبر ہوگا کہ میں نے آمر کے لیے غلام خریدا تھا اور جس صورت میں آمر نے مامور کو ثمن نہیں دیا ہے اس صورت میں مامور امین نہیں ہے اس لیے اختلاف کے وقت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں آمر کا قول مقبول ہوگا اور مامور کا قول مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ تہمت موجود ہے۔

وَإِنْ كَانَ أَمَرَ بِشِرَاءِ عَبْدٍ بِعَيْنِهِ ثُمَّ اخْتَلَفَا وَالْعَبْدُ حَيٌّ فَالْقَوْلُ لِلْمَأْمُوْرِ سَوَاءٌ كَانَ الثَّمَنُ مَنْقُوْدًا أَوْ غَيْرَ مَنْقُوْدٍ وَهٰذَا بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّهُ أَخْبَرَ عَمَّا يَمْلِكُ اسْتِيْنَافَهُ وَلَا تُهْمَةَ فِيْهِ، لِأَنَّ الْوَكِيْلَ بِشِرَاءِ شَيْءٍ بِعَيْنِهِ لَايَمْلِكُ شِرَاءَهُ لِنَفْسِهِ بِمِثْلِ ذٰلِكَ الثَّمَنِ فِيْ حَالِ غَيْبَتِهِ عَلٰى مَامَرَّ، بِخِلَافِ غَيْرِ الْمُعَيَّنِ عَلٰى مَاذَكَرْنَاهُ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ.

ترجمہ: اور اگر آمر نے مامور کو کسی معین غلام کو خریدنے کا حکم دیا پھر دونوں میں اختلاف ہوا حالانکہ غلام زندہ ہے تو مامور کا قول معتبر ہوگا خواہ ثمن دے دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو اور یہ حکم متفق علیہ ہے۔ اس لیے کہ مامور نے ایسی خبر دی ہے جس کو از سرِ نو کرنے کا وہ

مالک ہے اور اس میں تہمت بھی نہیں ہے، کیونکہ کسی معین چیز کو خریدنے کا وکیل، موکل کی عدم موجودگی میں اتنے ہی ثمن میں اس چیز کو اپنے لیے خریدنے کا مالک نہیں ہوتا۔ برخلاف غیر معین کی توکیل کے جیسا کہ ہم نے حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل میں بیان کیا ہے۔

اللغات:

﴿حیّ﴾ زندہ۔ ﴿منقود﴾ ادا کیا جا چکا ہو۔ ﴿استیناف﴾ نئے سرے سے شروع کرنا۔ ﴿غیبة﴾ غیر موجودگی۔

متعین شے کے خریدنے کی وکالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی متعین غلام خریدنے کا وکیل بنایا اور پھر وکیل اور موکل میں اختلاف ہوگیا وکیل کہنے لگا کہ میں نے موکل کے لیے یہ غلام خریدا ہے اور موکل کہنے لگا کہ تم نے اپنے لیے خریدا ہے اور غلام موجود ہے تو اس صورت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ سب کے یہاں وکیل اور مامور کا قول معتبر ہوگا، خواہ موکل نے اسے ثمن دیا ہو یا نہ دیا ہو، کیونکہ وکیل نے شراء کے حوالے سے ایسی چیز کی خبر دی ہے جسے وہ فی الحال انجام دینے پر قادر ہے، کیونکہ غلام زندہ ہے اور اس کی اس خبر میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے اس لیے موکل نے اسے متعین اور مشخص غلام خریدنے کا حکم دیا ہے اور جو شخص کسی متعین غلام خریدنے کا وکیل بنایا جاتا ہے اس کے لیے موکل کی عدم موجودگی میں اسی ثمن میں اپنے واسطے اس غلام کو خریدنا درست نہیں ہوتا اس لیے وکیل کے اپنے لیے خریدنے کی تہمت معدوم ہوگئی اور موکل کے لیے غلام خریدنے کی خبر دینے میں وہ وکیل سچا نکلا اس لیے اس کی بات معتبر ہوگی۔

اس کے برخلاف اگر وہ غیر متعین غلام خریدنے کا وکیل ہوتا تو چونکہ اس کے لیے اپنے واسطے اس غلام کو خریدنا درست ہوتا اور پھر وہ اپنی اس خبر میں متہم ہوتا جیسا کہ ماقبل والے مسئلے میں حضرت امام اعظم کی دلیل بیان کرتے ہوئے ہم نے اس کی وضاحت کردی ہے۔

وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ بِعْنِيْ هٰذَا الْعَبْدَ لِفُلَانٍ فَبَاعَهُ ثُمَّ أَنْكَرَ أَنْ يَكُوْنَ فُلَانٌ أَمَرَهُ ثُمَّ جَاءَ فُلَانٌ وَقَالَ أَنَا أَمَرْتُهُ بِذٰلِكَ فَإِنَّ فُلَانًا يَأْخُذُهُ، لِأَنَّ قَوْلَهُ السَّابِقَ إِقْرَارٌ مِنْهُ بِالْوَكَالَةِ عَنْهُ فَلَا يَنْفَعُهُ الْإِنْكَارُ اللَّاحِقُ، فَإِنْ قَالَ فُلَانٌ لَمْ آمُرْهُ لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ لَهُ، لِأَنَّ الْإِقْرَارَ ارْتَدَّ بِرَدِّهِ قَالَ إِلَّا أَنْ يُسَلِّمَهُ الْمُشْتَرِيْ لَهُ فَيَكُوْنُ بَيْعًا عَنْهُ وَعَلَيْهِ الْعُهْدَةُ، لِأَنَّهُ صَارَ مُشْتَرِيًا بِالتَّعَاطِيْ كَمَنِ اشْتَرٰى لِغَيْرِهِ بِغَيْرِ أَمْرِهِ حَتّٰى لَزِمَهُ ثُمَّ سَلَّمَهُ الْمُشْتَرِيْ لَهُ، وَدَلَّتِ الْمَسْأَلَةُ عَلٰى أَنَّ التَّسْلِيْمَ عَلٰى وَجْهِ الْبَيْعِ يَكْفِيْ لِلتَّعَاطِيْ وَإِنْ لَمْ يُوْجَدْ نَقْدُ الثَّمَنِ وَهُوَ يَتَحَقَّقُ فِي النَّفِيْسِ وَالْخَسِيْسِ لِاسْتِتْمَامِ التَّرَاضِيْ وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي الْبَابِ.

ترجمہ: ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے ہاتھ سے فلاں کے لیے اس غلام کو فروخت کردو چنانچہ اس نے فروخت کردیا پھر کہنے والے نے اس بات کا انکار کردیا کہ فلاں نے اسے حکم دیا ہے پھر فلاں آگیا اور اس نے کہا کہ میں نے قائل کو اس کا حکم دیا تھا

تو فلاں اسے لے لے گا، اس لیے کہ قائل کا قولِ سابق اس کی طرف سے وکالت عن فلان کا اقرار ہے، لہٰذا اس کا انکارِ لاحق اس کے لیے مفید نہیں ہوگا۔ پھر اگر فلاں نے کہا کہ میں نے اسے حکم نہیں دیا تھا تو اسے غلام لینے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ اقرار اس کے رد کرنے سے رد ہوگیا۔ فرماتے ہیں الاّ یہ کہ غلام خریدنے والا فلاں کو اس کے سپرد کردے تو یہ خریدار کی طرف سے بیع ہوگی اور ذمہ داری فلاں پر ہوگی، اس لیے کہ تعاطی کے ذریعہ فلاں مشتری ہوگیا ہے جیسے وہ شخص جس نے دوسرے کے حکم سے اس کے لیے کوئی چیز خریدی حتی کہ وہ خریدار کے ذمے لازم ہوگئی پھر جس کے لیے خریدی تھی اس کے سپرد کردی۔ اور یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بیع کے طور پر سپرد کرنا تعاطی کے لیے کافی ہے اگرچہ ثمن کی ادائیگی نہ پائی جائے۔ اور بیع تعاطی نفیس اور خسیس دونوں میں متحقق ہوتی ہے اس لیے کہ باہمی رضامندی پوری ہے اور بابِ بیع میں یہی معتبر ہے۔

اللغاتُ:

﴿بعنی﴾ مجھے بیچ دو۔ ﴿سابق﴾ پچھلا، پہلا۔ ﴿یسلمه﴾ اس کے سپرد کردے۔ ﴿خسیس﴾ ہلکا، سستا۔ ﴿استتمام﴾ تکمیل کرنے کے لیے۔

وکالت کا ایک مسئلہ:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مثلاً نعمان نے سلمان سے کہا کہ میں سلیم کی طرف سے تمہارا غلام خریدنے کے لیے وکیل ہوں، اس لیے تم سلیم کے لیے میرے ہاتھ اپنا غلام فروخت کردو چنانچہ سلمان نے نعمان کے ہاتھ سے وہ غلام فروخت کردیا اس کے بعد نعمان کہنے لگا کہ مجھے سلیم نے غلام خریدنے کا وکیل نہیں بنایا تھا بلکہ میں نے اپنے لیے وہ غلام خریدا ہے پھر سلیم آگیا اور کہنے لگا کہ ہاں میں نے نعمان کو وہ غلام خریدنے کا وکیل بنایا ہے تو اب سلیم کو یہ حق ہوگا کہ وہ مشتری یعنی نعمان سے وہ غلام لے لے اور اسے ثمن اداء کردے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلے تو مشتری یعنی نعمان نے اپنے وکیل ہونے اور موکل یعنی سلیم کے لیے غلام خریدنے کا اقرار کیا ہے اور پھر وکالت کا انکار کررہا ہے اور اقرار انکار پر مقدم ہے اس لیے اقرار سابق انکار لاحق سے باطل نہیں ہوگا اور مذکورہ غلام کی خریداری موکل یعنی سلیم کے لیے ہوگی اور وہ ثمن دے کر اس غلام کو لینے کا حق دار ہوگا۔

فإن قال الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فلاں یعنی سلیم نے یہ کہہ دیا کہ میں نے نعمان کو غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس صورت میں سلیم کے لیے مذکورہ غلام لینے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ وکیل کا اقرار اس کے رد کرنے سے رد ہوگیا ہے اور اب اس غلام میں اس کا کوئی حق نہیں رہ گیا ہے۔

إلاّ أن یسلمه الخ یہ جملہ متن کے اس جملہ لم یکن ذلك له الخ سے مستثنیٰ ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر سلیم نے یہ کہہ دیا کہ میں نے نعمان کو غلام خریدنے کا وکیل نہیں بنایا تھا تو ظاہر ہے کہ اسے وہ خریدا ہوا غلام لینے کا حق نہیں ہوگا، البتہ ایک صورت ایسی ہے کہ منع کرنے کے بعد بھی اس کے لیے وہ غلام لینے کا حق ہوگا اور اسی صورت کو إلاّ أن یسلمه المشتری له الخ سے بیان کیا گیا ہے اور اس بیان کی وضاحت یہ ہے کہ لفظ مشتری رائے کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے چنانچہ کسرہ کی صورت میں المشتری أن یسلم کا فاعل ہوگا اور له میں جو لام ہے وہ لام اجل ہوگا اور ہ کی ضمیر فلاں کی طرف لوٹے گی اور یسلمه میں جو

ضمیرہ ہے وہ مفعول اول ہوگی اور مفعول ثانی إلیه کی شکل میں محذوف ہوگا اور پوری عبارت یوں ہوگی إلا أن یسلم المشتری (الوکیل) العبد إلی فلان یعنی اگر خریدنے والا شخص مثلاً نعمان غلام کو فلاں یعنی سلیم کے سپرد کردے تو اس صورت میں اس کے لیے یہ حق ہوگا کہ وہ ثمن دے کر اس غلام کو لے لے۔

اور اگر مشتری کے راء کو مفتوح مانیں تو اس صورت میں المشتری له حرف جر کے بغیر یسلم کا مفعول ثانی ہوگا اور اس سے فلاں مراد ہوگا اور یسلم کا فاعل ضمیر مستتر ہوگی جو مشتری یعنی وکیل کی طرف لوٹے گی اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر خریدنے والا غلام کو اس شخص کے حوالے کردے جس کے لیے اس نے خریدا ہے تو مشتری لہ اسے لینے کا حق دار ہوگا۔ لیکن یہ حق اس لیے نہیں ہوگا کہ فلاں یعنی سلیم نے نعمان کو وکیل بالشراء بنایا ہے بلکہ یہ حق اس وجہ سے ہوگا کہ نعمان کا فلاں یعنی سلیم کو غلام سپرد کرنا اس کی طرف سے بیع تعاطی ہے، کیونکہ نعمان بائع اور سلیم مشتری ہے اور بیع تعاطی جائز ہے اس لیے نعمان اور سلیم کے درمیان مذکورہ لین دین بھی جائز ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے دوسرے کے حکم کے بغیر اس کے لیے کوئی چیز خریدی تو یہ خریداری مشتری پر لازم ہوگی اور اس دوسرے شخص پر لازم نہیں ہوگی، ہاں اگر مشتری خریدی ہوئی چیز کو دوسرے کے سپرد کردے تو یہ بیع تعاطی ہے اور درست ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اگر مشتری خریدی ہوئی چیز کو فلاں کے سپرد کردے گا تو یہ بیع تعاطی ہوگی اور بیع کی تمام تر ذمے داری اسی فلاں پر عائد ہوگی۔

و دلت المسألة الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان کردہ مسئلے سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی ہے کہ بیع کے طور پر کسی چیز کو دوسرے کے سپرد کرنے سے بھی بیع تعاطی منعقد ہوجائے گی اگر چہ مسلم الیہ کی طرف سے ثمن کی ادائیگی نہ پائی جائے، کیونکہ جوازِ بیع کی علت یعنی باہمی رضامندی جس طرح اشیائے خسیسہ میں ضروری ہے اسی طرح اشیائے نفیسہ میں بھی ضروری ہے اور جہاں بھی باہمی رضامندی پائی جائے گی وہاں بیع جائز ہوگی خواہ وہ اشیائے خسیسہ ہوں یا نفیسہ ہوں۔

قَالَ وَمَنْ أَمَرَ رَجُلًا بِأَنْ يَشْتَرِيْ لَهُ عَبْدَيْنِ بِأَعْيَانِهِمَا وَلَمْ يُسَمِّ لَهُ ثَمَنًا فَاشْتَرٰى لَهُ أَحَدَهُمَا جَازَ، لِأَنَّ التَّوْكِيْلَ مُطْلَقٌ فَيَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ، وَقَدْ لَايَتَّفِقُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي الْبَيْعِ إِلَّا فِيْمَا لَايَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيْهِ، لِأَنَّهُ تَوْكِيْلٌ بِالشِّرَاءِ وَهٰذَا كُلُّهُ بِالْإِجْمَاعِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ وہ اس کے لیے دو معین غلام خریدے اور موکل نے وکیل سے ثمن نہیں بتایا پھر وکیل نے موکل کے لیے ان میں سے ایک غلام خریدا تو جائز ہے، کیونکہ توکیل مطلق ہے لہٰذا وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگی اور کبھی بیع میں دونوں غلاموں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہو پاتا ہے سوائے اس صورت میں جس میں لوگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں، اس لیے کہ یہ توکیل بالشراء ہے اور یہ سب متفق علیہ ہے۔

اللغات:

﴿لم یسمّ﴾ نہیں ذکر کیا۔ ﴿لایتغابن﴾ دھوکہ نہ سمجھتے ہوں۔

وکالت اور وکیل کے عمل میں جزوی اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے لیے فلاں فلاں نام کے دو متعین غلام خرید لاؤ لیکن کہنے والے نے وکیل سے ان کا ثمن بیان نہیں کیا پھر وکیل نے ان دونوں میں سے ایک غلام خرید لیا تو یہ خریداری جائز بھی ہوگی، اور موکل پر نافذ بھی ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں توکیل مطلق ہے اور موکل نے نہ تو وکیل کو علیحدہ علیحدہ خریدنے کا وکیل بنایا ہے اور نہ ہی ایک ساتھ خریدنے کے لیے کہا ہے بلکہ مطلق خریدنے کا وکیل بنایا ہے، اس لیے یہ توکیل اپنے اطلاق پر باقی رہے گی اور اگر وکیل دونوں کو خریدے گا تب بھی یہ خریداری درست ہوگی اور اگر کسی ایک کو خریدے گا تو بھی درست ہوگی اور دونوں صورتوں میں خریداری موکل کے حق میں نافذ ہوگی۔

وقد لایتفق الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وکیل کے لیے ایک ساتھ دونوں غلاموں کو خریدنا دشوار ہوتا ہے اور بیک وقت وہ دونوں کی خریداری نہیں کرسکتا اس لیے اس حوالے سے بھی ایک غلام کی خریداری موکل پر لازم ہوگی، ہاں اگر وکیل نے ایک غلام کو غبنِ فاحش کے ساتھ خریدا ہو مثلاً اس کی قیمت پانچ سو ہو اور وکیل نے اسے آٹھ سو میں خریدا ہو تو اس صورت میں یہ خریداری وکیل کے لیے ہوگی اور وکیل ہی پر نافذ بھی ہوگی موکل کا اس سے کچھ نہیں لینا دینا ہوگا۔ کیونکہ موکل نے مشتری کو وکیل بالشراء بنایا ہے اور وکالت بالشراء میں غبنِ فاحش برداشت نہیں ہے اس لیے غبنِ فاحش کی صورت میں تو وکیل ہی ذمے دار ہوگا اس پر سب کا اتفاق ہے۔

وَلَوْ أَمَرَهُ بِأَنْ يَشْتَرِيَهُمَا بِالْأَلْفِ وَقِيْمَتُهُمَا سَوَاءٌ فَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ إِنِ اشْتَرٰى أَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ أَوْ أَقَلَّ جَازَ، فَإِنِ اشْتَرٰى بِأَكْثَرَ لَمْ يَلْزَمِ الْأَمِرَ لِأَنَّهُ قَابَلَ الْأَلْفَ بِهِمَا وَقِيْمَتُهُمَا سَوَاءٌ فَيُقَسَّمُ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ دَلَالَةً فَكَانَ اٰمِرٌ بِشِرَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ، ثُمَّ الشِّرَاءُ بِهَا مُوَافَقَةٌ وَبِأَقَلَّ مِنْهَا مُوَافَقَةٌ إِلٰى خَيْرٍ وَبِالزِّيَادَةِ إِلٰى شَرٍّ، قَلَّتِ الزِّيَادَةُ أَوْ كَثُرَتْ فَلَايَجُوْزُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ الْبَاقِيَ بِبَقِيَّةِ الْأَلْفِ قَبْلَ أَنْ يَخْتَصِمَهَا اسْتِحْسَانًا، لِأَنَّ شِرَى الْأَوَّلِ قَائِمٌ وَقَدْ حَصَلَ غَرْضُهُ الْمُصَرَّحُ بِهِ وَهُوَ تَحْصِيْلُ الْعَبْدَيْنِ بِالْأَلْفِ وَمَاثَبَتَ الْإِنْقِسَامُ إِلَّا دَلَالَةً وَالصَّرِيْحُ يَفُوْقُهَا.

ترجمه: اور اگر موکل نے وکیل کو حکم دیا کہ ان دونوں غلاموں کو ایک ہزار میں خرید لے اور دونوں کی قیمت برابر ہے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر وکیل نے ان میں سے ایک کو پانچ سو یا اس سے کم میں خریدا تو جائز ہے۔ لیکن اگر پانچ سو سے زیادہ میں خریدا تو خریداری موکل پر لازم نہیں ہوگی، کیونکہ موکل نے ایک ہزار کو دونوں کا مقابل ٹھہرایا ہے اور ان کی قیمت برابر ہے لہٰذا دلالۃ دونوں کے مابین ایک ہزار میں سے آدھا آدھا تقسیم ہوگا اور موکل ان میں سے ہر غلام کو پانچ سو میں خریدنے کا حکم دینے والا ہوگا۔ پھر پانچ سو میں خریدنا (موکل کے حکم کی) موافقت ہے اور پانچ سو سے کم میں خریدنا خیر کی طرف مخالفت ہے جب کہ اس سے زیادہ کے عوض خریدنا شر

کی طرف مخالفت ہے اور زیادتی کم ہو یا زیادہ ہو بہر صورت جائز نہیں ہے الا یہ کہ خصومت کرنے سے پہلے دوسرے غلام کو بقیہ الف کے عوض خرید لے تو استحساناً جائز ہے اس لیے کہ پہلے غلام کی خریداری موجود ہے اور موکل کے جس مقصد کی صراحت کی گئی تھی وہ مقصد بھی حاصل ہو چکا ہے یعنی ایک ہزار کے عوض دونوں غلاموں کو خریدنا حاصل ہو چکا ہے اور تقسیم دلالۃ ثابت ہوئی تھی حالانکہ صراحت دلالت پر فائق ہے۔

اللغاتُ:

﴿سواء﴾ برابر، ایک جتنی۔ ﴿یختصمها﴾ اس سے جھگڑا کرے۔ ﴿یفوقها﴾ اس سے بالاتر ہے۔

دو متعین چیزیں خریدنے کی توکیل پر ایک چیز خریدنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا اور کہا کہ تم ایک ہزار روپے کے عوض فلاں اور فلاں متعین غلام خرید لو، اور ان دونوں کی قیمت برابر برابر تھی اب اگر وکیل نے ان میں سے ایک غلام کو پانچ سو میں یا اس سے کم میں خریدا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ خریداری درست اور جائز ہے اور دونوں صورتوں میں خریداری موکل پر نافذ ہوگی خواہ اس نے پانچ سو میں خریدا ہو یا اس سے کم میں۔ ہاں! اگر وکیل نے پانچ سو سے زائد میں ایک غلام خریدا ہو تو اس صورت میں یہ خریداری موکل کے لیے نہیں ہوگی، بلکہ وکیل کے اپنے لیے ہوگی اور اسی پر نافذ اور لازم ہوگی خواہ پانچ سو سے زائد مقدار کم ہو مثلا پچاس پچیس روپے زائد ہوں یا وہ مقدار زائد ہو یعنی سو دو سو روپے زائد ہوں۔

مجموعی طور پر ان صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے ایک ہزار کو دونوں غلاموں کا مقابل قرار دیا ہے اور چونکہ دونوں کی قیمت برابر ہے اس لیے دلالۃً یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک ہزار دونوں کے مابین آدھا آدھا تقسیم ہوگا اور موکل نے پانچ پانچ سو روپے کے عوض ہر غلام خریدنے کا حکم دیا ہے، اب ظاہر ہے کہ اگر وکیل نے پانچ سو کے عوض ان میں سے ایک غلام خریدا تو یہ خریداری موکل کے حکم کے موافق ہوگی اس لیے درست ہوگی۔ اسی طرح اگر وکیل نے پانچ سو سے کم میں غلام خریدا تو اگر چہ اس میں موکل کے حکم کی مخالفت ہے مگر چونکہ اس میں موکل کا فائدہ ہے کہ پانچ سو سے کم میں اسے غلام مل گیا ہے، اس لیے یہ صورت بھی درست اور جائز ہوگی اور موکل پر نافذ ہوگی۔ اور اگر وکیل نے پانچ سو سے زائد میں غلام خریدا تو اس صورت میں چونکہ موکل کے حکم کی مخالفت بھی ہے اور پانچ سو سے زائد میں خریدنے کی وجہ سے موکل کا نقصان بھی ہے، اس لیے یہ خریداری موکل پر لازم نہیں ہوگی اور وکیل ہی اس کا جواب دہ اور ذمہ دار ہوگا۔ البتہ اگر وکیل نے پانچ سو سے زائد میں یعنی سات سو میں ایک غلام خریدا اور پھر موکل کے ساتھ مخاصمت کرنے اور مخالفت کے متعلق بحث ومباحثہ کرنے سے پہلے ہی دوسرے غلام کو پانچ سو سے کم میں یعنی تین ہی سو میں خرید لیا تو اب استحساناً دونوں غلاموں کی خریداری موکل کے لیے ہوگی۔ کیونکہ پہلے غلام کی خریداری موجود ہے اور پھر ایک ہزار میں سے جو رقم بچی تھی اس کے عوض وکیل نے دوسرا غلام بھی خرید لیا ہے اس لیے موکل نے جس مقصد کی صراحت کی تھی یعنی ایک ہزار کے عوض دونوں کو خریدنا وہ مقصد حاصل ہو چکا ہے اور رہا الف کا برابر برابر دونوں پر تقسیم ہونا تو یہ موکل کے کلام سے صراحتاً نہیں بلکہ دلالۃً ثابت ہوا تھا اور یہ بات طے شدہ ہے کہ صراحت دلالت سے بڑھ کر ہوتی ہے اور صورت مسئلہ میں چونکہ صراحتاً ایک ہزار کے عوض دونوں غلاموں

کی خریداری ہو چکی ہے، اس لیے دونوں کی خریداری درست ہوگی اور موکل پر نافذ ہوگی اور ہزار کے دونوں پر تقسیم نہ ہونے سے کوئی بحث نہیں ہوگی، کیونکہ یہ تقسیم دلالۃً ثابت تھی۔ اور صراحت کے سامنے دلالت کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔

وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ إِنِ اشْتَرٰى أَحَدَهُمَا بِأَكْثَرَ مِنْ نِصْفِ الْأَلْفِ بِمَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيْهِ، وَقَدْ بَقِيَ مِنَ الْأَلْفِ مَايُشْتَرٰي بِمِثْلِهِ الْبَاقِيْ جَازَ، لِأَنَّ التَّوْكِيْلَ مُطْلَقٌ لٰكِنَّهٗ يَتَقَيَّدُ بِالْمُتَعَارَفِ وَهُوَ فِيْمَا قُلْنَا وَلٰكِنْ لَا بُدَّ أَنْ يَبْقٰى مِنَ الْأَلْفِ بَاقِيَةٌ يُشْتَرٰى بِمِثْلِهَا الْبَاقِيْ لِيُمْكِنَهٗ تَحْصِيْلُ غَرْضِ الْأمِرِ.

ترجمه: حضرت صاحبین عِیَالِیَا فرماتے ہیں کہ اگر وکیل نے ان میں سے ایک غلام کو ایک ہزار کے آدھے سے اتنی زائد مقدار میں خریدا جس میں لوگ دھوکہ کھاجاتے ہیں اور ایک ہزار میں سے اتنا باقی ہے جس کے مثل میں دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہے تو جائز ہے، اس لیے کہ توکیل مطلق ہے لیکن وہ متعارف کے ساتھ مقید ہے اور متعارف اسی میں ہے جو ہم نے بیان کیا، لیکن یہ ضروری ہے کہ ایک ہزار میں سے اتنی رقم باقی ہو جس کے مثل کے عوض دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہو تاکہ وکیل کے لیے موکل کی غرض کو حاصل کرنا ممکن ہو۔

اللغاتُ:

﴿یتغابن﴾ دھوکہ سمجھتے ہیں۔ ﴿الف﴾ ایک ہزار۔ ﴿یشتریٰ﴾ خریدا جاسکتا ہے۔

دومتعین چیزیں خریدنے کی توکیل پر ایک چیز خریدنا:

ماقبل میں حضرت امام اعظم رَحِمَہُ اللّٰہُ کا قول تو آپ کو معلوم ہو چکا ہے۔ البتہ حضرات صاحبین عِیَالِیَا کے یہاں گذشتہ صورتِ مسئلہ کا حکم یہ ہے کہ اگر وکیل نے دونوں غلاموں سے ایک کو غبنِ یسیر کے ساتھ خریدا اور عموماً لوگ اس مقدار میں دھوکہ کھاجاتے ہیں مثلاً پانچ سو کی مالیت کا غلام اس نے پانچ سو بیس یا پچیس میں خریدا اور ایک ہزار میں سے ابھی بھی اتنی رقم باقی ہے جسکے عوض بہ آسانی دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہے تو اس صورت میں حضرات صاحبین عِیَالِیَا کے یہاں یہ خریداری موکل کے لیے ہوگی اور اسی پر نافذ ہوگی۔

دلیل یہ ہے کہ موکل کی طرف سے مذکورہ توکیل مطلق ہے اور اس میں یہ قید اور شرط نہیں ہے کہ ہر ہر غلام کو پانچ پانچ سو کے عوض خریدا جائے تاہم مطلق ہونے کے باوجود عرف اور رواج سے مقید ہے اور عرف میں غبنِ یسیر معاف شمار کیا جاتا ہے اس لیے صورتِ مسئلہ میں بھی وکیل کی یہ خریداری جو غبن یسیر کو متضمن ہے معاف شمار ہوگی اور اس کا نفاذ اور لزوم موکل ہی پر ہوگا نہ کہ وکیل پر۔ لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ غبنِ یسیر کے ساتھ خریدنے کے باوجود ایک ہزار میں سے اتنی رقم باقی ہو جس کے عوض دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہو، تاکہ آمر اور موکل کا مقصد یعنی ایک ہزار کے عوض دونوں غلاموں کو خریدنا متحقق اور ممکن ہوجائے۔

قَالَ وَمَنْ لَهٗ عَلٰى آخَرَ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَأَمَرَهٗ بِأَنْ يَشْتَرِيَ بِهَا هٰذَا الْعَبْدَ فَاشْتَرَاهُ جَازَ، لِأَنَّ فِيْ تَعْيِيْنِ الْمَبِيْعِ تَعْيِيْنَ الْبَائِعِ وَلَوْ عَيَّنَ الْبَائِعَ يَجُوْزُ عَلٰى مَانَذْكُرُهٗ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے دوسرے پر ایک ہزار درہم قرض ہوں اور قرض خواہ نے قرض دار کو حکم دیا کہ اس الف کے

عوض غلام خرید لے چنانچہ اس نے خرید لیا تو یہ جائز ہے، کیونکہ مبیع کو متعین کرنے میں بائع کی بھی تعیین ہے اور اگر آمر بائع کو متعین کرتا تو جائز ہوتا جیسا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہم اسے بیان کریں گے۔

اللغات:

﴿عین﴾ متعین کر دیا۔ ﴿عبد﴾ غلام۔

قرض دار کو قرض کے عوض خریداری کا وکیل بنانا:

صورت مسئلہ تو بالکل واضح ہے کہ اگر کسی شخص پر دوسرے کے ایک ہزار دراہم قرض ہوں اور قرض خواہ نے قرض دار سے یہ کہا کہ تم پر میرے جو ایک ہزار دراہم باقی ہیں ان کے عوض تم فلاں غلام کو خرید لو چنانچہ قرض دار نے قرض خواہ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے اس غلام کو خرید لیا تو یہ خریداری جائز ہے اور موکل پر اس کا نفاذ ہوگا، کیونکہ قرض خواہ نے مبیع کو متعین کر کے دراصل بائع کو متعین کیا ہے اور بائع کو متعین کرنے کی صورت میں چونکہ عقد جائز ہوتا ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی عقد جائز ہوگا۔ اس کی مزید تفصیل وتوضیح آگے بھی آرہی ہے۔

وَإِنْ أَمَرَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ بِهَا عَبْدًا بِغَيْرِ عَيْنِهِ فَاشْتَرَاهُ فَمَاتَ فِي يَدِهِ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَهُ الْآمِرُ مَاتَ مِنْ مَالِ الْمُشْتَرِيْ، وَإِنْ قَبَضَهُ الْآمِرُ فَهُوَ لَهُ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَا هُوَ لَازِمٌ لِلْآمِرِ إِذَا قَبَضَهُ الْمَأْمُوْرُ. وَعَلٰى هٰذَا إِذَا أَمَرَهُ أَنْ يُسَلِّمَ مَاعَلَيْهِ أَوْ يَصْرِفَ مَاعَلَيْهِ، لَهُمَا أَنَّ الدَّرَاهِمَ وَالدَّنَانِيْرَ لَاتَتَعَيَّنَانِ فِي الْمُعَاوَضَاتِ دَيْنًا كَانَتْ أَوْ عَيْنًا، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ لَوْ تَبَايَعَا عَيْنًا بِدَيْنٍ ثُمَّ تَصَادَقَا أَنْ لَا دَيْنَ لَايَبْطُلُ الْعَقْدُ فَصَارَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِيْهِ سَوَاءً فَيَصِحُّ التَّوْكِيْلُ وَيَلْزَمُ الْآمِرَ، لِأَنَّ يَدَ الْوَكِيْلِ كَيَدِهِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهَا تَتَعَيَّنُ فِي الْوَكَالَاتِ، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ لَوْ قَيَّدَ الْوَكَالَةَ بِالْعَيْنِ مِنْهَا أَوْ بِالدَّيْنِ مِنْهَا ثُمَّ اسْتَهْلَكَ الْعَيْنُ أَوْ أَسْقَطَ الدَّيْنَ بَطَلَتِ الْوَكَالَةُ فَإِذَا تَعَيَّنَتْ كَانَ هٰذَا تَمْلِيْكَ الدَّيْنِ مِنْ غَيْرِ مَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُوَكِّلَهُ بِقَبْضِهِ وَذٰلِكَ لَايَجُوْزُ، كَمَا إِذَا اشْتَرٰى بِدَيْنٍ عَلٰى غَيْرِ الْمُشْتَرِيْ أَوْ يَكُوْنُ امِرًا بِصَرْفِ مَالَا يَمْلِكُهُ إِلَّا بِالْقَبْضِ قَبْلَهُ، وَذٰلِكَ بَاطِلٌ كَمَا إِذَا قَالَ إِعْطِ مَالِيْ عَلَيْكَ مَنْ شِئْتَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا عَيَّنَ الْبَائِعَ لِأَنَّهُ يَصِيْرُ وَكِيْلًا عَنْهُ فِي الْقَبْضِ ثُمَّ يَتَمَلَّكُهُ، وَبِخِلَافِ مَا إِذَا أَمَرَهُ بِالتَّصَدُّقِ، لِأَنَّهُ جَعَلَ الْمَالَ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مَعْلُوْمٌ، وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ التَّوْكِيْلُ نَفَذَ الشِّرَاءُ عَلَى الْمَأْمُوْرِ فَيَهْلِكُ مِنْ مَالِهِ إِلَّا إِذَا قَبَضَهُ الْآمِرُ مِنْهُ لِإِنْعِقَادِ الْبَيْعِ تَعَاطِيًا.

ترجمہ: اور اگر قرض خواہ نے قرض دار کو حکم دیا کہ وہ دین کے عوض غیر معین غلام خرید لے چنانچہ قرض دار نے اسے خریدا اور قرض خواہ کے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام قرض دار کے قبضہ میں مرگیا تو وہ مشتری (قرض دار) کے مال سے مرا ہے۔ اور اگر آمر نے

اس پر قبضہ کرلیا ہوتو وہ اسی کا ہے اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ وہ آمر کے لیے لازم ہوگا اگر مامور نے اس پر قبضہ کرلیا ہو اور اسی اختلاف پر ہے جب قرض خواہ نے قرض دار کو یہ حکم دیا کہ جو کچھ تجھ پر ہے اس کی بیع سلم کرلے یا بیع صرف کرلے۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ معاوضات میں دراہم ودنانیر متعین نہیں ہوتے خواہ وہ عین ہوں یا دین ہوں، کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر دولوگوں نے ایک مالِ عین کو دین کے عوض فروخت کیا پھر دونوں نے اتفاق کرلیا کہ دین نہیں تھا تو عقد باطل نہیں ہوگا، لہٰذا اس میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہوگئے اس لیے توکیل صحیح ہوگی اور عقد آمر پر لازم ہوگا۔ کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کے قبضے کی طرح ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم ودنانیر وکالات میں متعین ہوتے ہیں کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر موکل نے دراہم ودنانیر میں سے عین یا دین کے ساتھ وکالت کو مقید کیا پھر عین کو ہلاک کردیا یا دین کو ساقط کردیا تو وکالت باطل ہوجائے گی لہٰذا جب وکالت میں دراہم ودنانیر متعین ہوئے تو یہ قرض دار کو قبضہ کرنے کا وکیل بنائے بغیر اس کے علاوہ کو دَین کا مالک کرنا ہوا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے اگر کسی شخص نے ایسے دین کے عوض کوئی چیز خریدی جو دین مشتری کے علاوہ پر ہے، یا ایسے مال کو صرف کرنے کا حکم دے جس کا وہ مالک نہیں ہے الا یہ کہ حکم دینے سے پہلے وہ شخص قبضہ کرلے اور وہ بھی باطل ہے جیسا کہ اس صورت میں جب کہا کہ میرا جو مال تم پر باقی ہے تم جسے چاہو دیدو۔ برخلاف اس کے جب موکل نے بائع کو متعین کردیا ہو اس لیے کہ بائع موکل کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا پھر وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور برخلاف اس صورت کے جب موکل نے قرض دار کو وہ مال صدقہ کرنے کا حکم دیا ہو، کیونکہ مالک نے اللہ کے لیے مال وقف کردیا ہے اور وہ معلوم بھی ہے اور جب توکیل صحیح نہیں ہوئی تو شراء وکیل پر نافذ ہوگا اور غلام اسی کے مال سے ہلاک ہوگا مگر جب موکل وکیل کی طرف سے قبضہ کرلے، اس لیے کہ بیع تعاطی منعقد ہوگئی ہے۔

اللغات:

﴿یسلّم﴾ سپرد کردے۔ ﴿إطلاق﴾ مطلق رکھنا۔ ﴿تقیید﴾ مقید کردینا، کوئی قید یا شرط لگانا۔ ﴿استھلك﴾ ہلاک ہوگئی۔ ﴿عین﴾ متعین چیز۔ ﴿یتملّك﴾ مالک بن جائے گا۔ ﴿تصدّق﴾ صدقہ کرنا۔

قرض دار کو قرض کے عوض خریداری کا وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً نعمان کے ذمے سلمان کے ایک ہزار درہم قرض ہیں اور سلمان نے نعمان سے کہا کہ بھائی تم پر میرے ایک ہزار درہم جو باقی ہیں ان کے عوض کوئی غلام خرید لو اور قرض خواہ نے غلام کو متعین نہیں کیا چنانچہ قرض دار نے ایک ہزار دراہم کے عوض ایک غلام خرید لیا اور پھر قرض خواہ کے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام قرض دار کے قبضہ میں مرگیا تو وہ مشتری یعنی قرض دار کے مال سے مرے گا اور اس پر بدستور قرض خواہ کا قبضہ برقرار رہے گا۔ اور اگر موکل نے اس پر قبضہ کرلیا تھا تو اس صورت میں غلام کی موت موکل یعنی قرض خواہ کے مال سے ہوگی اور قرض دار کے ذمے سے اس کا دین ساقط ہوجائے گا، یہ تفصیل حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اگر مشتری یعنی قرض دار کے قبضہ میں آنے کے بعد غلام کی موت ہوئی ہے تو وہ قرض خواہ یعنی موکل ہی کے مال سے ہلاک ہوگا خواہ موکل نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو بہر دوصورت یہ ہلاکت قرض خواہ کے مال سے ہوگی اور قرض دار کے ذمے سے اس کا دین ساقط ہو جائے گا۔

وعلی هذا إذا أمره الخ فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب قرض خواہ نے قرض دار سے یہ کہا ہو کہ تم پر میرا جو قرض ہے اس کے عوض کسی سے بیع سلم یا بیع صرف کرلو چنانچہ اگر قرض دار نے بیع سلم یا بیع صرف کرلیا اور پھر مسلم فیہ یا بدل صرف اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگئے اور قرض خواہ نے ان پر قبضہ نہیں کیا تھا تو یہ ہلاکت حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قرض دار کے مال سے ہوگی اور اگر قرض خواہ نے ان پر قبضہ کرلیا تھا اور اسی کے قبضے میں وہ ہلاک ہوئے تو یہ ہلاکت قرض خواہ کے مال سے ہوگی اور قرض دار کے ذمے سے اس کا دین ساقط ہو جائے گا۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اگر قرض دار نے مسلم فیہ اور بدل صرف پر قبضہ کرلیا تھا تو ہلاک ہونے کی صورت میں وہ ہلاکت موکل کے قبضہ سے ہوگی خواہ موکل نے ان پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ بیع وشراء جیسے عقد معاوضہ میں دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے خواہ یہ دین ہوں یعنی کسی کے ذمے میں ثابت ہوں یا عین ہوں یعنی کسی کے ذمے میں ثابت نہ ہوں اور عاقد کے پاس موجود ہوں بہر صورت وہ متعین نہیں ہوتے یہی وجہ ہے کہ اگر نعمان پر سلمان کے پانچ سو روپے دین ہوں اور پھر نعمان نے اس دین کے عوض سلمان سے کوئی چیز فروخت کردی اس کے بعد دونوں نے اتفاق کرلیا کہ نعمان پر سلمان کا دین نہیں تھا تو نعمان اور سلمان کے درمیان منعقد ہونے والا یہ عقد باطل نہیں ہوگا حالانکہ اگر دراہم ودنانیر عقد معاوضہ میں متعین ہوتے تو عدم دین پر اتفاق کرلینے سے نعمان اور سلمان کا دوسرا عقد باطل ہو جاتا لیکن اس کا باطل نہ ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ دراہم ودنانیر معاوضات میں متعین نہیں ہوتے۔ اور ہر وہ چیز جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی اس میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہوتے ہیں یعنی صورت مسئلہ میں خواہ قرض خواہ قرض دار سے یوں کہے کہ تم میرے لیے ایک غلام خرید لاؤ اور اپنے دین کی طرف خریداری کو منسوب کرکے یوں نہ کہے کہ میرے اس دین کے عوض خرید لاؤ جو تم پر ہے یہ اطلاق کی صورت ہے یا یہ کہے کہ میرا جو تم پر دین ہے اس کے عوض خرید لاؤ یہ تقیید کی صورت ہے بہر حال صورت مسئلہ میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہیں، لہذا جس طرح اطلاق کی صورت میں توکیل درست ہے اسی طرح تقیید کی صورت میں بھی توکیل درست ہے اور جب توکیل درست ہے تو وکیل کا شراء موکل پر لازم ہوگا اگر وکیل نے غلام پر قبضہ کرلیا ہو۔ کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کا قبضہ شمار ہوتا ہے لہذا وکیل کے قبضے میں غلام کا مرنا موکل کے قبضے میں مرنے کی طرح ہے اور اگر موکل کے قبضے میں غلام مرتا تو ظاہر ہے کہ وکیل کے ذمے سے اس کا دین ساقط ہو جاتا، لہذا جب وکیل کے قبضے میں غلام مرا ہے تو بھی اس کے ذمے سے موکل کا دین ساقط ہو جائے گا۔

ولأبي حنيفةؒ الخ صورت مسئلہ میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا تعلق وکالت سے ہے اور وکالت میں دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر موکل نے وکالت کو عین دراہم ودنانیر کے ساتھ متعین کردیا، یا دراہم ودنانیر میں سے دین کے ساتھ وکالت کو متعین کیا اور یوں کہا کہ میرا تجھ پر جو دین ہے اس کے عوض فلاں چیز خرید لے جیسا کہ صورتِ مسئلہ میں ہے پھر موکل کی متعین کردہ چیز کو وکیل نے ہلاک کردیا یا اگر موکل نے دین کے ساتھ وکالت کو متعین کیا تھا اور اس

نے اسے ساقط کر دیا یعنی وکیل جو قرض دار ہے اسے قرض خواہ یعنی موکل نے دین سے بری کر دیا تو وکالت باطل ہو جائے گی اور وکالت کا باطل ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ وکالت میں دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں لہٰذا صورت مسئلہ میں قرض خواہ یعنی موکل کا قرض دار یعنی وکیل کو یہ حکم دینا کہ میرا تم پر جو دین ہے اس کے عوض ایک غلام خرید لاؤ، یہ مطلب رکھتا ہے کہ قرض خواہ قرض دار کے علاوہ ایک دوسرے آدمی یعنی غلام کے مالک کو (جو بائع ہے) اپنے دین کا مالک بنا رہا ہے حالانکہ اس نے غلام کے مالک یعنی بائع کو اپنے دین پر قبضہ کرنے کا وکیل نہیں بنایا ہے اور بدون قبضہ کا وکیل بنائے اس کے لیے بائع کو دین کا مالک بنانا درست نہیں ہے اس لیے کہ قرض خواہ براہ راست بائع کو اپنے دین کا مالک نہیں بنا سکتا، کیونکہ دیون بأ مثالہا اداء کیے جاتے ہیں نہ کہ بأ عیانہا اور قرض دار کی طرف سے دیون کی ادائیگی سے پہلے قرض خواہ ان کا مالک ہی نہیں ہے بلکہ وہ قرض دار کی ملکیت ہیں اور ظاہر ہے کہ جب قرض خواہ ان کا مالک نہیں ہے تو وہ دوسرے شخص یعنی بائع کو ان کا مالک بھی نہیں بنا سکتا، اس لیے کہ انسان جس چیز کا خود مالک نہیں ہوتا وہ دوسرے کو اس چیز کا مالک نہیں بنا سکتا اور یہ خرابی قرض خواہ کے قرض دار کو وکیل بالشراء بنانے سے لازم آتی ہے اس لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے خرابی کی جڑ اور بنیاد یعنی توکیل ہی کو غلط قرار دے دیا اور ظاہر ہے کہ جب توکیل صحیح نہیں ہے تو مذکورہ غلام کی خریداری وکیل کے اپنے لیے ہوئی اور وکیل ہی اس کا ذمہ دار ہوا، اسی لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر وکیل کے قبضہ میں غلام مرا ہے تو یہ ہلاکت اور موت اسی کے مال سے شمار ہوگی ہاں اگر وکیل نے اسے موکل کے سپرد کر دیا تھا تو اس صورت میں یہ ہلاکت موکل کے مال سے ہوگی لیکن یہ بھی توکیل صحیح ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اب وکیل اور موکل کے مابین بیع تعاطی منعقد ہوگئی اور بیع تعاطی چونکہ درست ہے اس لیے موکل کے لیے اس غلام کا مالک ہونا بھی درست ہے اور غلام موکل کے قبضہ میں ہلاک ہوا ہے، لہٰذا اس غلام کا ثمن جو موکل پر وکیل کے لیے واجب تھا موکل کے دین کی شکل میں برابر ہو جائے گا اور وکیل یعنی قرض دار کے ذمے سے موکل یعنی قرض خواہ کا دین ساقط ہو جائے گا۔

تمليك الدين من غير من عليه الدين من غير أن يوكله الخ صاحب ہدایہ نے اس کی نظیر یہ بیان کی ہے کہ ایک شخص نے ایسے دین کے عوض کوئی چیز خریدی جو دین مشتری کے علاوہ پر ہے، اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ سلمان کے ذمے سلیم کا قرض ہے اور سلیم نے نعمان سے ایک سائیکل خریدی اور یہ کہا کہ تم سلمان سے روپے لے لینا اس لیے کہ میرا (یعنی سلیم کا) سلمان پر قرض ہے تو اس طرح کا لین دین جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں وہی خرابی لازم آتی ہے جو ماقبل میں **تمليك الدين من غير من عليه الخ** کی عبارت سے بیان کی گئی ہے، دوسری خرابی وہ لازم آئے گی جسے ہم نے دیون کے **بأمثالها** اداء کئے جانے سے بیان کیا ہے یعنی جب دیون **بأمثالها** اداء کیے جاتے ہیں تو ظاہر ہے کہ قرض دار کے قرض خواہ کا دین اداء کرنے سے پہلے قرض خواہ اس کا مالک بھی نہیں ہوگا اور ایسے میں اس کے لیے دوسرے شخص یعنی بائع کو اس کا مالک بنانا لازم آئے گا جو ہرگز درست نہیں ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص پر دوسرے کا قرضہ ہو اور قرض خواہ قرض دار سے یہ کہدے کہ میرا جو مال تم پر ہے اسے جسے چاہو دیدو تو اس صورت میں بھی چونکہ قرض خواہ ابھی اپنے مال کا مالک نہیں ہے لہٰذا اس کے لیے دوسرے کو مالک .نانا بھی صحیح نہیں ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی چونکہ قرض خواہ ابھی اپنے دین کا مالک نہیں ہے اس لیے دوسرے کو اس کا مالک بنانا بھی صحیح نہیں ہے، یہ باتیں تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کے ضمن میں آگئی تھیں لیکن مزید وضاحت کے لیے راقم الحروف نے بھی حسبِ بیان مصنف انہیں علیحدہ بیان

کر دیا ہے۔

بخلاف ما إذا عين البائع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر موکل نے بائع کو متعین کر دیا اور قرض دار سے یوں کہا کہ تم فلاں شخص کا غلام خرید لاؤ تو یہ توکیل حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی صحیح ہوگی اور موکل پر لازم ہوگی، کیونکہ بائع کی تعیین کرنے کی وجہ سے بائع پہلے قرض خواہ کی طرف سے قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا اور پھر بائع ہونے کی وجہ سے اس دین کا مالک بھی ہوجائے گا اور نہ **تمليك الدين من غير من عليه الدين الخ** والی خرابی لازم آئے گی اور نہ ہی قرض خواہ صرف **مالا يملكه** کا حکم دینے والا ہوگا اور یہ توکیل ان دونوں خرابیوں سے پاک ہوگی اس لیے درست اور جائز ہوگی اور موکل پر نافذ ہوگی۔

وبخلاف ما إذا أمره الخ فرماتے ہیں کہ ایسے ہی اگر قرض خواہ نے قرض دار کو یہ حکم دیا کہ تم پر میرا جو مال ہے اسے مساکین پر صدقہ کر دو تو اس صورت میں بھی توکیل درست ہے، کیونکہ موکل نے مال اللہ کے لیے وقف کیا ہے اور اللہ کی ذات معلوم ہے، اس لیے یہ صورت بائع کو متعین کرنے کی طرح ہوئی اور تعیین بائع کی صورت میں چونکہ توکیل درست ہے لہٰذا اس صورت میں بھی توکیل درست اور جائز ہے۔

وإذا لم يصح الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اصل صورتِ مسئلہ میں قرض خواہ کی طرف سے قرض دار کو عبدِ غیر معین کو خریدنے کا وکیل بنانا درست نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اگر وکیل غلام خرید لیتا ہے تو یہ خریداری اس کے اپنے لیے ہوگی اور اسی پر نافذ ہوگی، موکل کا اس سے کچھ نہیں لینا دینا ہوگا۔ ہاں اگر موکل نے اس غلام پر قبضہ کر لیا تو اس صورت میں وہ خریداری موکل کے لیے ہوجائے گی اور وکیل موکل کے درمیان بیع تعاطی کا انعقاد ہوجائے گا اور وکیل بائع اور موکل مشتری ہوگا اور جس طرح عقد بیع میں اگر مشتری مبیع پر قبضہ کر لے تو وہی اس کے نفع نقصان کا ذمہ دار ہوتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مشتری یعنی موکل (قرض خواہ) ہی مذکورہ غلام کے نفع نقصان کا ذمے دار ہوگا۔ اور اگر غلام ہلاک ہوتا ہے تو اسی کے مال سے ہلاک ہوگا اور اس ہلاکت کی صورت میں وکیل یعنی قرض دار کے ذمے سے اس کا دین ساقط ہوجائے گا۔

قَالَ وَمَنْ دَفَعَ إِلٰى اٰخَرَ أَلْفًا وَأَمَرَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ بِهَا جَارِيَةً فَاشْتَرَاهَا فَقَالَ الْاٰمِرُ اشْتَرَيْتَهَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَقَالَ الْمَأْمُوْرُ اشْتَرَيْتُهَا بِأَلْفٍ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمَأْمُوْرِ، وَمُرَادُهُ إِذَا كَانَتْ تُسَاوِيْ أَلْفًا، لِأَنَّهُ أَمِيْنٌ فِيْهِ وَقَدِ ادَّعَى الْخُرُوْجَ عَنْ عُهْدَةِ الْأَمَانَةِ، وَالْاٰمِرُ يَدَّعِيْ عَلَيْهِ ضَمَانَ خَمْسِ مِائَةٍ وَهُوَ يُنْكِرُ، فَإِنْ كَانَتْ تُسَاوِيْ خَمْسَ مِائَةٍ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْاٰمِرِ لِأَنَّهُ خَالَفَ حَيْثُ اشْتَرٰى جَارِيَةً تُسَاوِيْ خَمْسَ مِائَةٍ وَالْأَمْرُ يَتَنَاوَلُ مَا يُسَاوِيْ أَلْفًا فَيَضْمَنُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دیئے اور اسے حکم دیا کہ وہ ان دراہم میں ایک باندی خرید لے چنانچہ وکیل نے باندی خرید لی اس پر موکل نے کہا تم نے اسے پانچ سو میں خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے ایک ہزار میں خریدا ہے تو وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ اور ماتن رحمۃ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے کہ جب باندی ایک ہزار کی مالیت کے برابر ہو، اس لیے کہ مامور اس سلسلے میں امین ہے اور اس نے عہدۂ امانت سے بری ہونے کا دعوی کیا ہے اور آمر اس پر پانچ سو کے ضمان کا دعوی کر رہا ہے حالانکہ مامور اس

کا منکر ہے۔

لیکن اگر وہ باندی پانچ سو کی مالیت کے برابر ہوتو آمر کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ مامور نے آمر کے قول کی مخالفت کی ہے اس طور پر کہ اس نے ایسی باندی خریدی جو پانچ سو درہم کی مالیت کے برابر ہے جب کہ موکل کا حکم ایسی باندی کو شامل ہے جو ایک ہزار کی مالیت کے برابر ہے اس لیے وکیل ضامن ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿جارية﴾ باندی۔ ﴿دفع﴾ دے دیئے، سپرد کر دیئے۔ ﴿تساوی﴾ برابر ہوتا ہے۔ ﴿ادّعٰی﴾ دعویٰ کیا ہے۔ ﴿عهدة﴾ ذمہ داری۔ ﴿يتناول﴾ شامل ہوتا ہے۔

وکیل اور موکل کا مبیع کی قیمت میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دیئے اور اس سے کہا تم اس ایک ہزار درہم کے عوض میرے لیے ایک باندی خریدلو، چنانچہ مامور نے آمر کے حکم کی تعمیل میں ایک باندی خرید لی، اس کے بعد آمر کہنے لگا کہ تم نے یہ باندی پانچ سو درہم میں خریدی ہے اور مامور کہنے لگا کہ میں نے ایک ہزار درہم میں خریدا ہے اب اس اختلاف کے وقت باندی کی پوزیشن اور اس کی مالی حالت میں غور کیا جائے گا اور اگر وہ باندی ایک ہزار درہم کے برابر ہوگی اور اس کی مالیت ہزار درہم کے مساوی ہوگی تب تو مامور یعنی وکیل کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اس سلسلے میں وکیل امین ہے اور وہ اپنے قول سے (کہ میں نے ہزار درہم میں باندی خریدی ہے) عہدۂ امانت سے نکلنا چاہتا ہے اور عہدۂ امانت سے نکلنے میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے یہاں بھی امین جو مامور ہے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں موکل اس پر پانچ سو کے ضمان کا مدعی ہے اور وکیل اس کا منکر ہے اور چونکہ مدعی یعنی موکل کے پاس بینہ نہیں ہے اس لیے منکر یعنی وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

فإن كانت تساوي الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر خریدی ہوئی باندی کی قیمت پانچ سو درہم کے برابر ہو اور پھر وکیل اور موکل میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں موکل یعنی آمر کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ آمر نے وکیل کو ایک ہزار کی مالیت والی باندی خریدنے کا حکم دیا تھا اور وکیل نے پانچ سو کی مالیت والی باندی خریدی ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں آمر کے حکم کی مخالفت ہے اور پھر اس میں آمر کا نقصان بھی ہے اس لیے یہ خریداری وکیل کے لیے ہوگی اور موکل ہی کا دعویٰ معتبر ہوگا اور جب موکل کا دعویٰ معتبر ہوگا تو وکیل اس کے لیے اس کی رقم کا ضامن ہوگا۔

قَالَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَفَعَ إِلَيْهِ الْأَلْفَ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْآمِرِ، أَمَّا إِذَا كَانَتْ قِيْمَتُهَا خَمْسَ مِائَةٍ فَلِلْمُخَالَفَةِ، وَإِنْ كَانَتْ قِيْمَتُهَا أَلْفًا فَمَعْنَاهُ أَنَّهُمَا يَتَحَالَفَانِ، لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ وَالْوَكِيْلَ فِيْ هٰذَا يَنْزِلَانِ مَنْزِلَةَ الْبَائِعِ وَالْمُشْتَرِيْ وَقَدْ وَقَعَ الْإِخْتِلَافُ فِي الثَّمَنِ وَمُوْجَبُهُ التَّحَالُفُ ثُمَّ يَفْسَخُ الْعَقْدُ الَّذِيْ جَرٰى بَيْنَهُمَا فَيَلْزَمُ الْجَارِيَةَ الْمَامُوْرَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر آمر نے مامور کو ایک ہزار درہم نہ دیے ہوں تو آمر کا قول معتبر ہوگا۔ بہر حال جب باندی کی قیمت پانچ سو درہم ہو تو مخالفت کی وجہ سے اور اگر اس کی قیمت ہزار درہم ہو تو اس کے معنی ہیں کہ وکیل اور موکل دونوں قسم کھائیں گے، کیونکہ اس میں وکیل اور موکل بائع اور مشتری کے درجے میں ہیں اور ثمن میں اختلاف ہوا ہے جس کا موجب باہمی قسم کھانا ہے، پھر وہ عقد جو وکیل اور موکل کے درمیان جاری ہوا ہے وہ فسخ ہو جائے گا اور باندی مامور (وکیل) کے ذمے لازم ہوگی۔

اللغات:

﴿یتحالفان﴾ باہمی قسمیں کھائیں گے۔ ﴿ثمن﴾ ریٹ، قیمت۔

وکیل اور موکل کا مبیع کی قیمت میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے لیے ایک ہزار درہم کی باندی خرید لو، لیکن آمر نے مامور کو ایک ہزار درہم نہیں دیے اور مامور نے شرافت کا مظاہرہ کیا اور ایک باندی خرید لی اس کے بعد آمر اور مامور میں اختلاف ہوا، آمر کہنے لگا کہ تم نے پانچ سو میں باندی خریدی ہے اور مامور کہنے لگا کہ ہم نے ایک ہزار میں خریدی ہے تو اس صورت میں آمر یعنی موکل ہی کا قول معتبر ہوگا خواہ باندی کی مالیت پانچ سو درہم ہو یا ایک ہزار درہم ہو۔ اگر باندی کی مالیت پانچ سو درہم ہو تو ظاہر ہے کہ اس میں آمر کے حکم کی مخالفت ہے اور ماقبل میں آپ نے پڑھا ہے کہ اگر وکیل موکل کے حکم کی مخالفت کرے اور پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے تو موکل کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے صورتِ مسئلہ میں بھی موکل کا ہی قول معتبر ہوگا۔

اور اگر باندی کی قیمت ایک ہزار درہم کے برابر ہو تو اس صورت میں موکل کا قول معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وکیل اور موکل دونوں قسم کھائیں گے، اس لیے کہ عقد وکالت حکماً مبادلہ ہوتا ہے اور وکیل بائع اور موکل مشتری کے درجے میں ہوتا ہے اور مذکورہ اختلاف ثمن میں اختلاف کی طرح ہے اور بائع اور مشتری کے مابین اگر مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو دونوں سے قسم لی جاتی ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی وکیل اور موکل سے قسم لی جائے گی اور جب دونوں قسم کھالیں گے تو ان کے درمیان عقدِ وکالت فسخ ہو جائے گا اور جب عقد فسخ ہو جائے گا تو ظاہر ہے کہ مذکورہ باندی کی خریداری وکیل کے لیے ہوگی اور اس صورت میں بھی موکل ہی کا قول معتبر ہوگا۔

قَالَ وَلَوْ أَمَرَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ لَهُ هٰذَا الْعَبْدَ وَلَمْ يُسَمِّ لَهُ ثَمَنًا فَاشْتَرَاهُ فَقَالَ الْأٰمِرُ اشْتَرَيْتَهُ بِخَمْسِ مِائَةٍ وَقَالَ الْمَأْمُوْرُ بِأَلْفٍ وَصَدَّقَ الْبَائِعُ الْمَأْمُوْرَ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمَأْمُوْرِ مَعَ يَمِيْنِهِ، قِيْلَ لَاتَحَالُفَ هٰهُنَا، لِأَنَّهُ ارْتَفَعَ الْخِلَافُ بِتَصْدِيْقِ الْبَائِعِ إِذْ هُوَ حَاضِرٌ، وَفِي الْمَسْأَلَةِ الْأُوْلٰى وَهُوَ غَائِبٌ فَاعْتُبِرَ الْإِخْتِلَافُ، وَقِيْلَ يَتَحَالَفَانِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ وَقَدْ ذَكَرَ مُعَظَّمَ يَمِيْنِ التَّحَالُفِ وَهُوَ يَمِيْنُ الْبَائِعِ، وَالْبَائِعُ بَعْدَ اسْتِيْفَاءِ الثَّمَنِ أَجْنَبِيٌّ عَنْهُمَا وَقَبْلَهُ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الْمُوَكِّلِ إِذْ لَمْ يَجْرِ بَيْنَهُمَا بَيْعٌ فَلَايُصَدَّقُ عَلَيْهِ فَبَقِيَ الْخِلَافُ، وَهٰذَا قَوْلُ الْإِمَامِ أَبِي مَنْصُوْرٍ وَهُوَ

أَظْهَرُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَاب.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر موکل نے وکیل کو حکم دیا کہ اس کے لیے یہ غلام خرید لے اور موکل نے وکیل سے ثمن نہیں بیان کیا پھر موکل نے کہا کہ تم نے اسے پانچ سو درہم میں خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ ایک ہزار کے عوض خریدا ہے اور بائع نے وکیل کی تصدیق کر دی تو وکیل کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔

کہا گیا کہ یہاں تحالف نہیں ہے کیونکہ بائع کی تصدیق سے اختلاف ختم ہو گیا ہے، اس لیے کہ بائع حاضر ہے اور پہلے مسئلے میں بائع غائب تھا اسی لیے اختلاف معتبر ہوا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں قسم کھائیں گے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تحالف میں جو سب سے بڑی قسم بیان کی ہے وہ بائع کی قسم ہے اور ثمن لینے کے بعد بائع دونوں سے اجنبی ہے جب کہ ثمن لینے سے پہلے موکل سے اجنبی ہے، کیونکہ موکل اور بائع کے مابین بیع نہیں جاری ہوئی ہے۔

لہٰذا موکل کے خلاف اس کے قول کی تصدیق نہیں ہوگی، اس لیے اختلاف باقی رہا اور یہ امام ابومنصور ماتریدی کا قول ہے اور یہی زیادہ ظاہر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اللغاتُ:

﴿عبد﴾ غلام۔ ﴿لم یسمّ﴾ ذکر نہیں کیا۔ ﴿صدّق﴾ تصدیق کر دی۔ ﴿یمین﴾ قَسم۔ ﴿ارتفع﴾ اٹھ گیا۔ ﴿استیفاء﴾ وصولی، حصول۔

مذکورہ بالا مسئلہ کی ایک اور صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک معین غلام خریدنے کا حکم دیا لیکن آمر نے مامور کو غلام کا ثمن نہیں بیان کیا اور پھر مامور نے وہ غلام خرید لیا، خریدنے کے بعد دونوں میں اختلاف ہو گیا آمر کہنے لگا کہ مامور نے پانچ سو میں یہ غلام خریدا ہے اور مامور کہنے لگا کہ میں نے ایک ہزار میں خریدا ہے اور بائع نے وکیل یعنی مامور کی تصدیق بھی کر دی کہ ہاں اس نے ایک ہزار میں خریدا ہے تو اس صورت میں وکیل جو مامور ہے اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ اور وکیل اور موکل دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی جیسا کہ گذشتہ مسئلے میں ان سے قسم لی گئی تھی مشائخ میں سے فقیہ ابوجعفر ہندوائیؒ کا یہی قول ہے۔ اور اس قول کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں بائع موجود ہے اور اس نے وکیل کی تصدیق بھی کر دی ہے، اس لیے اس کی تصدیق معتبر ہوگی اور بائع کی تصدیق سے وکیل کے قول کو مزید تقویت مل جائے گی، لہٰذا وہ راجح ہو جائے گا اور اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اس سے پہلے جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس میں چونکہ بائع بھی موجود نہیں تھا اور وکیل کے دعوی میں اس کی تصدیق بھی شامل نہیں تھی اس لیے وہاں وکیل اور موکل میں اختلاف متحقق تھا اور تحالف واجب ہوا تھا۔

وقیل یتحالفان الخ فرماتے ہیں کہ بعض دیگر مشائخ جن میں شیخ ابومنصور ماتری سرِ فہرست ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ سابقہ مسئلے کی طرح یہاں بھی تحالف واجب ہوگا اور وکیل و موکل کو بائع اور مشتری کے درجے میں اتار کر ان سے قسم لی جائے گی اور قسم

کھانے کے بعد جیسے ماقبل میں عقد کو فسخ قرار دیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی اسے فسخ قرار دے دیا جائے گا۔

وقد ذکر معظم یمین الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ متن میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے **فالقول قول المامور مع یمین** کہہ کر صرف وکیل سے قسم لینے کی وضاحت کی ہے جب کہ شیخ ابومنصور ماتریدیؒ نے تحالف کو واجب کیا ہے اور تحالف کی صورت میں وکیل اور موکل دونوں سے قسم لی جاتی ہے اس لیے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے متن اور شیخ ابومنصور ماتریدیؒ کے قول میں اختلاف ہے حالانکہ صاحب کتاب نے شیخ منصورؒ کے قول کو اظہر کہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل اور موکل بائع اور مشتری کے درجے میں ہیں اور بائع اور مشتری کی قسم میں بائع کی قسم زیادہ اہم ہوتی ہے، کیونکہ مقدار ثمن کے اختلاف میں بائع ثمن کی زیادتی کا مدعی ہوتا ہے اور مشتری اس زیادتی کا منکر ہوتا ہے اور مدعی پر تحالف کی صورت میں ہی قسم واجب ہوتی ہے جب کہ منکر پر اکثر وبیشتر بلکہ ہر وقت قسم واجب رہتی ہے، اس لیے اس حوالے سے صورت مسئلہ میں جو بائع ہے یعنی وکیل اس کی قسم اہم ہے، لہٰذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے صرف اس کی قسم کا تذکرہ کیا اور موکل کی قسم کا تذکرہ نہیں کیا، کیونکہ جس کی قسم اہم ہے جب اس پر قسم واجب ہے تو جس کی قسم اہم نہیں اس پر تو بدرجۂ اولیٰ قسم واجب ہوگی۔ اور اس حوالے سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے متن اور شیخ ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ بیان کردہ تحالف میں کوئی تعارض نہیں ہوگا۔

والبائع بعد الخ اس کا تعلق فقیہ ابوجعفر رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دلیل **لأنه ارتفع الخلاف بتصدیق البائع** سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں جو عقد شراء واقع ہوا ہے وہ وکیل اور بائع کے درمیان واقع ہوا ہے اور اصل بائع ثمن وصول کرنے کے بعد موکل اور وکیل دونوں سے اجنبی ہوگیا اور ثمن لینے سے پہلے موکل سے اجنبی ہے کیونکہ موکل اور اصل بائع کے مابین کوئی عقد نہیں ہوا ہے، اس لیے جب وہ اجنبی ہے تو موکل کے خلاف اس کا قول معتبر نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کی تصدیق سے وکیل کا قول راجح ہوگا اور مقدار ثمن میں وکیل اور موکل کا اختلاف بدستور برقرار رہے گا اور جس طرح دیگر بائع اور مشتری مقدار ثمن میں اختلاف کے وقت قسم کھاتے ہیں ایسے ہی وکیل اور موکل جو بائع اور مشتری کے درجے میں ہیں وہ بھی قسم کھائیں گے اور تحالف کے بعد جب عقد فسخ ہوجائے گا تو ظاہر ہے کہ وکیل کا قول معتبر ہوگا اور شیخ ابومنصور ماتریدی کی صراحت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ متن کے مطابق ہوجائے گی۔ **واللہ اعلم وعلم اتم**

فَصلٌ فِي التَّوكِيلِ بِشِرَاءِ نَفسِ العَبدِ

یہ فصل نفسِ غلام کو خریدنے کے بیان میں ہے

صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ غلام کا اپنے آقا سے اپنے آپ کو خریدنا بھی ایک طرح کا شراء ہے مگر چونکہ اسے فصل فی التوکیل کے تحت نہیں بیان کیا گیا ہے، اس لیے اسے علیحدہ فصل کے تحت بیان کیا جارہا ہے۔

قَالَ وَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ لِرَجُلٍ اِشْتَرِلِيْ نَفْسِيْ مِنْ مَوْلَائِيْ بِأَلْفٍ وَدَفَعَهَا إِلَيْهِ، فَإِنْ قَالَ الرَّجُلُ لِلْمَوْلٰى اشْتَرِيْتُهٗ لِنَفْسِهٖ فَبَاعَهٗ عَلٰى هٰذَا فَهُوَ حُرٌّ وَالْوَلَاءُ لِلْمَوْلٰى لِأَنَّ بَيْعَ نَفْسِ الْعَبْدِ مِنْهُ إِعْتَاقٌ وَشِرَاءُ الْعَبْدِ نَفْسَهٗ قَبُوْلُ الْإِعْتَاقِ بِبَدَلٍ وَالْمَامُوْرُ سَفِيْرٌ عَنْهُ، إِذْ لَا يَرْجِعُ عَلَيْهِ الْحُقُوْقُ فَصَارَ كَأَنَّهُ اشْتَرٰى بِنَفْسِهٖ وَإِذَا كَانَ إِعْتَاقًا أَعْقَبَ الْوَلَاءَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر غلام نے کسی شخص سے کہا تم مجھے ایک ہزار کے عوض میرے مولی سے خریدلو۔ اور غلام نے اس شخص کو ایک ہزار دے دیا، پھر اگر اس شخص نے مولی سے کہا کہ میں نے غلام کو اس کے نفس کے لیے خریدا ہے اور مولی نے اس شرط پر اسے فروخت کردیا تو وہ آزاد ہے اور ولاء مولی کے لیے ہوگی، اس لیے کہ غلام کے ہاتھ نفسِ غلام کو فروخت کرنا اعتاق ہے اور غلام کا اپنے آپ کو خریدنا بدل کے ساتھ اعتاق کو قبول کرنا ہے اور وکیل غلام کی طرف سے سفیر محض ہے، کیونکہ وکیل پر حقوق نہیں عود کرتے لہٰذا یہ ایسا ہوگیا جیسے غلام نے بذاتِ خود خریدا ہو اور جب یہ اعتاق ہے تو اس کے بعد ولاء کا ثبوت ہوگا۔

اللغات:

﴿وَلاء﴾ آزاد کردہ غلام کا ترکہ۔ ﴿إعتاق﴾ آزاد کرنا۔ ﴿شراء﴾ خریدنا۔ ﴿أعقب﴾ اپنے بعد لایا ہے۔

غلام کا اپنے آپ کو خریدنے کے لیے وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی شخص کو ایک ہزار روپیہ دیا اور اس سے کہا کہ تم اس ایک ہزار کے عوض مجھے میرے مولی سے خریدلو چنانچہ اس شخص نے اس سلسلے میں اس کے مولی سے گفتگو کی اور مولی سے یہ کہا کہ میں تمہارے غلام کو اس کی ذات کے لیے خریدنا چاہتا ہوں مولی نے کہا خریدلو لہٰذا اس نے وہ غلام ایک ہزار کے عوض فروخت کردیا تو وہ غلام آزاد ہوجائے گا اور اس کی

ولاء اسی مولی کے لیے ہوگی، کیونکہ مولی کا ایک ہزار کے عوض اپنے غلام کو فروخت کرنا اعتاق علی مال یعنی مال لے کر آزاد کرنا ہے اور غلام کا اپنے آپ کو مولی سے خریدنا اس اعتاق علی مال کو قبول کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مولی اپنے غلام سے اعتاق علی مال کی بات کرے اور غلام اسے قبول کرلے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی چونکہ غلام نے اعتاق علی مال کو قبول کیا ہے اس لیے وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

رہا مسئلہ غلام کے وکیل کا تو چونکہ اس نے عقد کو اپنے مؤکل یعنی غلام کی طرف منسوب کر دیا ہے، اس لیے وہ سفیر محض ہے اور حقوق عقد اس کی طرف راجع نہیں ہیں، بلکہ اس کے مؤکل یعنی غلام کی طرف راجع ہیں اور یہ ایسا ہے جیسے خود غلام نے اسے خریدا ہے اور اگر خود غلام اپنے آپ کو براہ راست مولی سے خریدتا تو وہ اعتاق علی مال ہوتا، لہٰذا وکیل کے ذریعے خریدنا بھی اعتاق علی مال ہوگا اور اس کے بعد مولی کے لیے ولاء کا ثبوت ہوگا۔

وَإِنْ لَمْ يُبَيِّنْ لِلْمَوْلٰى فَهُوَ عَبْدٌ لِلْمُشْتَرِيْ، لِأَنَّ اللَّفْظَ حَقِيْقَةٌ لِلْمُعَاوَضَةِ وَأَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا إِذَا لَمْ يُبَيِّنْ فَيُحَافَظُ عَلَيْهَا، بِخِلَافِ شِرَى الْعَبْدِ نَفْسَهُ، لِأَنَّ الْمَجَازَ فِيْهِ مُتَعَيِّنٌ وَإِذَا كَانَ مُعَاوَضَةً يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهُ وَالْأَلْفُ لِلْمَوْلٰى، لِأَنَّهُ كَسْبُ عَبْدِهِ، وَعَلَى الْمُشْتَرِيْ أَلْفٌ مِثْلُهُ ثَمَنًا لِلْعَبْدِ فَإِنَّهُ فِيْ ذِمَّتِهِ حَيْثُ لَمْ يَصِحَّ الْأَدَاءُ، بِخِلَافِ الْوَكِيْلِ بِشِرَى الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِهِ حَيْثُ لَايُشْتَرَطُ بَيَانُهُ لِأَنَّ الْعَقْدَيْنِ هُنَالِكَ عَلٰى نَمَطٍ وَاحِدٍ، وَفِي الْحَالَيْنِ الْمُطَالَبَةُ يَتَوَجَّهُ نَحْوَ الْعَاقِدِ، أَمَّا هٰهُنَا فَأَحَدُهُمَا إِعْتَاقٌ مُعَقَّبٌ لِلْوَلَاءِ، وَلَا مُطَالَبَةَ عَلَى الْوَكِيْلِ وَالْمَوْلٰى عَسَاهُ لَايَرْضَاهُ وَيَرْغَبُ فِي الْمُعَاوَضَةِ الْمَحْضَةِ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَيَانِ.

ترجمه: اور اگر وکیل نے مولی سے (تفصیل شراء) بیان نہیں کی تو وہ غلام مشتری کے لیے ہوگا اس لیے کہ لفظ معاوضہ کے لیے حقیقت ہے اور حقیقت پر عمل کرنا ممکن بھی ہے جب وکیل نے بیان نہیں کیا ہے لہٰذا اس کی محافظت کی جائے گی۔ برخلاف غلام کے اپنی ذات کو خریدنے کے، کیونکہ اس میں مجاز متعین ہے اور جب یہ شراء معاوضہ ہے تو مشتری کے لیے ملکیت ثابت ہو جائے گی، اور ایک ہزار روپیہ مولی کے لیے ہوگا اس لیے کہ وہ اس کے غلام کی کمائی ہے اور مشتری پر ایک ہزار اس غلام کے مثل غلام کا ثمن لازم ہوگا اس لیے کہ ثمن مشتری کے ذمے باقی ہے کیونکہ اس کی ادائیگی صحیح نہیں ہوئی ہے۔ برخلاف غلام کے علاوہ دوسرے کی طرف سے شرائے عبد کے وکیل کے، کیونکہ اس میں وکیل کا بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں دونوں عقد ایک ہی طرز پر ہیں اور دونوں عقدوں میں سے ایک اعتاق ہے جو بعد میں ولاء کو ثابت کرنے والا ہے، اور وکیل پر کوئی مطالبہ نہیں ہوگا۔ اور ہوسکتا ہے کہ مولی اس پر راضی نہ ہو اور صرف معاوضہ میں راغب ہو اس لیے وضاحت ضروری ہے۔

اللغات:

﴿لم یُبیّن﴾ واضح نہیں کیا۔ ﴿شری﴾ خرید۔ ﴿کسب﴾ کمائی۔ ﴿عساہ﴾ ممکن ہے کہ۔

مشتری کا غلام کو اپنی ذات کے لیے خریدنے کی وضاحت نہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ غلام کے وکیل نے اسے اس کے مولیٰ سے تو خرید لیا لیکن اس نے مولیٰ سے یہ نہیں کہا کہ میں غلام کو اس کی ذات کے لیے خرید رہا ہوں بلکہ صرف ایک ہزار کے عوض وکیل نے غلام کو خرید لیا تو یہ شراء خود مشتری یعنی وکیل کے لیے ہوگا اور وہ غلام وکیل ہی کا ہوگا، اس لیے کہ وکیل کی خریداری میں جو لفظ ہے یعنی اشتریت عبدك بألف وہ معاوضہ کے معنی کے لیے حقیقت ہے اور چونکہ یہاں مشتری یعنی وکیل نے یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ میں غلام کو اس کے نفس کے لیے خرید رہا ہوں اس لیے معاوضہ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن بھی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اس وقت تک مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا اس لیے صورت مسئلہ میں مجاز یعنی اعتاق علی مال کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور مذکورہ غلام کی خریداری شراء کے حقیقی معنی یعنی معاوضہ پر محمول ہوگی اور غلام خریدار یعنی وکیل کا مملوک ہوگا اور وکیل نے مولیٰ کو جو ثمن دیا ہے وہ چونکہ اس کے غلام کا دیا ہوا ثمن تھا اور غلام اور اس کا مال سب مولیٰ کا مملوک ہوتا ہے اس لیے وہ ایک ہزار تو خود بخود مولیٰ کا ہو جائے گا اور اسے غلام کا ثمن نہیں قرار دیا جائے گا اور چونکہ مشتری مبیع یعنی غلام کا مالک ہو چکا ہے اس لیے مشتری پر اس کے مثل دوسرا ایک ہزار بطور ثمن واجب ہوگا۔

بخلاف شری العبد نفسه الخ فرماتے ہیں کہ اگر غلام ہی نے مولیٰ سے اپنے آپ کو خریدا ہو تو اس صورت میں حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہے، اس لیے کہ غلام نہ تو اپنی ذات کا مالک ہوتا ہے اور نہ ہی مال کا اس لیے اس کی طرف سے جو خریداری ہوگی اسے معاوضہ قرار دینا ممکن نہیں ہوگا اور لامحالہ مجاز یعنی اعتاق علی مال کی طرف رجوع کیا جائے گا اور صورت مسئلہ میں چونکہ بیع کے حقیقی معنی یعنی معاوضہ پر عمل کرنا ممکن ہے اس لیے یہاں مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

بخلاف الوکیل بشری العبد الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر غلام کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے کسی کو غلام خریدنے کا وکیل بنایا مثلاً سلمان نے نعمان کو وکیل بنایا کہ نعمان سلیم کا غلام سلمان کے لیے خرید لے تو اب وکیل یعنی نعمان پر یہ بتانا ضروری نہیں ہے کہ وہ سلیم کا غلام اپنے موکل یعنی سلمان کے لیے خرید رہا ہے، کیونکہ وکیل یہ کہے یا نہ کہے دونوں صورتوں میں عقد موکل ہی کے لیے ہوگا اور دونوں عقد ایک ہی طرز پر واقع ہوں گے یعنی دونوں عقد بیع ہوں گے اور ان میں سے کوئی ایک اعتاق علی مال نہیں ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں حقوقِ عقد کا ذمہ دار عاقد یعنی وکیل ہوگا کیونکہ بیع میں حقوق عقد عاقد ہی طرف لوٹتے ہیں اور اسی عاقد سے مطالبہ بھی ہوگا، اس کے برخلاف اگر غلام نے اپنی ذات کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا تو اس صورت میں وکیل کے لیے یہ وضاحت کرنا ضروری ہوگا کہ وہ غلام کو اس کی ذات کے لیے خرید رہا ہے اس لیے کہ یہاں بائع یعنی مولیٰ کے حق میں عقد کی الگ الگ حیثیت ہے چنانچہ اگر عاقد یعنی وکیل عقد کو غلام کی طرف منسوب کرتا ہے تو یہ إعتاق علی مال ہوگا اور وکیل پر ثمن وغیرہ کا مطالبہ نہیں ہوگا اور اگر وکیل نے اس عقد کو اپنے موکل کی طرف منسوب نہیں کیا اور یہ وضاحت نہیں کی کہ میں غلام کو اس کے نفس کے لیے خرید رہا ہوں تو اس صورت میں یہ عقد بائع کے حق میں ہوگا اور وکیل جو عاقد ہے وہ اپنے لیے غلام کو خریدنے والا ہوگا اور اسی سے ثمن وغیرہ کا مطالبہ ہوگا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مولیٰ اعتاق علی مال کو پسند نہیں کرتا اور صرف عقد بیع یعنی معاوضہ محضہ کو پسند کرتا ہے اس لیے وکیل عبد بشراء نفسه پر نوعیت عقد کی وضاحت کرنا ضروری ہے۔

وَمَنْ قَالَ لِعَبْدٍ اِشْتَرِلِي نَفْسَكَ مِنْ مَوْلَاكَ، فَقَالَ لِمَوْلَاهُ بِعْنِي لِفُلَانٍ بِكَذَا فَفَعَلَ فَهُوَ لِلْآمِرِ، لِأَنَّ الْعَبْدَ يَصْلُحُ وَكِيْلًا عَنْ غَيْرِهِ فِيْ شِرَاءِ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ أَجْنَبِيٌّ عَنْ مَالِيَتِهِ، وَالْبَيْعُ يَرِدُ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَالٌ إِلَّا أَنَّ مَالِيَتَهُ فِيْ يَدِهِ حَتّٰى لَايَمْلِكَ الْبَائِعُ الْحَبْسَ بَعْدَ الْبَيْعِ لِاسْتِيْفَاءِ الثَّمَنِ، فَإِذَا أَضَافَهُ إِلَى الْآمِرِ صَلُحَ فِعْلُهُ اِمْتِثَالًا فَيَقَعُ الْعَقْدُ لِلْآمِرِ.

ترجمه: اگر کسی شخص نے کسی غلام سے کہا تو اپنے آقا سے میرے لیے اپنے نفس کو خرید لے چنانچہ غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا مجھے میرے ہاتھ فلاں کے لیے اتنے میں فروخت کردو اس پر مولیٰ نے فروخت کردیا تو غلام آمر کے لیے ہوگا، کیونکہ غلام اپنے نفس کی خریداری میں اپنے علاوہ کی طرف سے وکیل ہوسکتا ہے اس لیے کہ وہ اپنی مالیت سے اجنبی ہے، اور غلام پر مال ہونے کی حیثیت سے بیع وارد ہوتی ہے، لیکن غلام کی مالیت اس کے قبضے میں ہے یہاں تک کہ عقد بیع کے بعد ثمن وصول کرنے کے لیے بائع غلام کو روکنے کا مالک نہیں رہتا۔ پھر جب غلام نے عقد کو آمر کی طرف منسوب کردیا تو اس کا فعل تعمیلِ حکم کی صلاحیت رکھے گا اس لیے یہ عقد موکل کے لیے واقع ہوگا۔

اللغات:

﴿اشترلی﴾ میرے لیے خرید لو۔ ﴿یَرِدُ﴾ واقع ہوتا ہے۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿حبس﴾ روکنا۔ ﴿استیفاء﴾ پوری وصولی۔ ﴿أضاف﴾ منسوب کیا۔ ﴿امتثال﴾ اطاعت، بجاآوری۔

غلام کو وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی غلام سے کہا کہ تو اپنے مولیٰ سے میرے لیے اپنے آپ کو خرید لے چنانچہ غلام نے اس سلسلے میں اپنے مولیٰ سے بات کی اور کہا کہ آپ مجھے میرے ہاتھ فلاں کے لیے فروخت کردو اور مولیٰ نے اسے فروخت کردیا تو یہ فروختگی درست ہے اور وہ غلام موکل اور آمر کے لیے ہوگا، کیونکہ اپنے آپ کو خریدنے کے لیے غلام دوسرے کی طرف سے وکیل ہوسکتا ہے، اس لیے کہ غلام کی دو حیثیتیں ہیں (۱) وہ آدمی ہے (۲) وہ مال ہے اور مولیٰ کا حق مالیت میں تو ہے لیکن آدمیت میں نہیں ہے اور غلام اپنی مالیت سے اجنبی ہے مگر آدمیت میں اجنبی نہیں ہے اور وکالت کا تعلق آدمیت سے ہے مالیت سے نہیں ہے، اس لیے دوسرے شخص کے لیے غلام کا وکیل ہونا صحیح ہے اور چونکہ غلام نے **بعني لفلان بكذا و كذا** کہہ کر عقد کو اپنے آمر اور موکل کی طرف منسوب کردیا ہے اور اس کی طرف سے یہ نسبت کرنا درست بھی ہے اس لیے مذکورہ عقد یعنی غلام کا اپنی ذات کو خریدنا موکل اور آمر کے لیے واقع ہوگا اور آمر ہی اس کا مالک بھی ہوگا۔ اسی کو صاحب ہدایہ نے **فإذا أضافه** سے اخیر تک بیان کیا ہے اور درمیان میں **والبیع یرد علیه** کا فصل کردیا ہے، لیکن راقم الحروف نے آپ کی سہولت کے لیے اسے ماقبل سے متصل کردیا ہے۔

والبیع یرد علیه الخ یہاں سے غلام کی دوسری حیثیت یعنی اس کی مالیت کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غلام چونکہ مال ہوتا ہے اس لیے اس حیثیت کا اعتبار کر کے اس کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور آدمی ہونے کی وجہ سے اس کی بیع وشراء نہیں ہوتی،

لہٰذا غلام کی دونوں حیثیتیں الگ الگ ہیں اور ان میں سے ایک حیثیت کے اعتبار سے وہ وکیل بن سکتا ہے اور دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کی خرید وفروخت ہوسکتی ہے، البتہ غلام کی مالیت اس کے اپنے قبضے میں ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مولیٰ اسے فروخت کردے اور ثمن پر قبضہ نہ کرے تو استیفائے ثمن کی خاطر مولیٰ اسے اپنے پاس نہیں روک سکتا، کیونکہ اگرچہ غلام مولیٰ کا مملوک ہوتا ہے لیکن وہ ماذون لہ فی التجارۃ ہوتا ہے اور اس کی مالیت اس کے اپنے قبضے میں ہوتی ہے نہ کہ مولیٰ کے اور جب اس کی مالیت مولیٰ کے قبضے میں نہیں ہوتی تو ظاہر ہے کہ بیع کے بعد مولیٰ اسے روکنے کا حق دار بھی نہیں ہوگا۔

وَإِنْ عَقَدَ لِنَفْسِهٖ فَهُوَ حُرٌّ، لِأَنَّهٗ إِعْتَاقٌ وَقَدْ رَضِيَ بِهِ الْمَوْلٰى دُوْنَ الْمُعَاوَضَةِ، وَالْعَبْدُ وَإِنْ كَانَ وَكِيْلًا بِشِرَاءِ مُعَيَّنٍ، وَلٰكِنَّهٗ أَتٰى بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ اٰخَرَ وَفِيْ مِثْلِهٖ يَنْفُذُ عَلَى الْوَكِيْلِ.

ترجمه: اور اگر غلام نے اپنے لیے عقد کیا تو وہ آزاد ہے کیونکہ یہ اعتاق ہے اور مولیٰ اعتاق ہی پر راضی بھی ہے معاوضہ پر راضی نہیں ہے۔ اور اگرچہ یہ غلام عبدِ معین کو خریدنے کا وکیل ہے لیکن اس نے جنسِ آخر کا تصرف انجام دیا ہے اور ایسی صورت میں وکیل پر تصرف نافذ ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿عقد﴾ معاملہ کیا۔ ﴿إعتاق﴾ آزاد کرنا۔

موکل کا غلام کو اپنی ذات کے لیے خریدنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے غلام کو وکیل بنایا اور اس سے کہا کہ تم اپنے مولیٰ سے میرے لیے اپنے آپ کو خریدلو، لیکن غلام نے موکل کے لیے خریدنے کے بجائے اپنے لیے خریدلیا اور موکل کا واسطہ ختم کردیا تو اب وہ غلام آزاد ہوجائے گا، کیونکہ مولیٰ کا اپنے غلام کو اس کے ہاتھ فروخت کرنا **إعتاق علی مال** ہے اور غلام کا اپنے آپ کو خریدنا اعتاق قبول کرنا ہے اور پھر جب غلام نے موکل کی طرف عقد کو منسوب نہیں کیا تو گویا اس نے مولیٰ کو **اعتاق علی مال** کی اطلاع دی اور **اعتاق علی مال** سمجھ کر ہی مولیٰ نے یہ عقد کیا ہے عقدِ بیع سمجھ کر نہیں کیا ہے۔ اس لیے یہ خریداری غلام پر لازم ہوگی اور وہ آزاد ہوجائے گا۔

والعبد وإن کان وکیلا الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں موکل نے غلام کو عبدِ معین یعنی اپنی ذات خریدنے کا وکیل بنایا ہے اور جو شخص کسی معین چیز کو خریدنے کا وکیل ہوتا ہے اس کے لیے اپنے واسطے اس چیز کو خریدنا جائز نہیں ہوتا، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں وکیل یعنی غلام کا اپنے آپ کو اپنے لیے خریدنا صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے بایں معنی کہ موکل نے وکیل کو اپنے لیے غلام خریدنے کا وکیل بنایا تھا لیکن وکیل نے خود اپنے لیے خریدلیا اور ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ اگر وکیل موکل کے حکم کی مخالفت کرے تو اس صورت میں عقد وکیل پر نافذ ہوتا ہے موکل پر نافذ نہیں ہوتا، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں بھی یہ خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور وکیل غلام ہونے کی وجہ سے کسی چیز کا مالک نہیں ہے اس لیے مجازاً یہ عقد معاوضہ **إعتاق علی مال** میں تبدیل ہوجائے گا۔

وَكَذَا لَوْ قَالَ بِعْنِي نَفْسِي وَلَمْ يَقُلْ لِفُلَانٍ فَهُوَ حُرٌّ، لِأَنَّ الْمُطْلَقَ يَحْتَمِلُ الْوَجْهَيْنِ فَلَا يَقَعُ امْتِثَالًا بِالشَّكِّ فَبَقِيَ التَّصَرُّفُ وَاقِعًا لِنَفْسِهِ.

ترجمه: ایسے ہی اگر غلام نے کہا کہ مجھے میرے ہاتھ فروخت کردو اور لفلان نہیں کہا تو بھی وہ آزاد ہے، کیونکہ کلام مطلق دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا شک کی وجہ سے یہ تعمیل حکم نہیں ہوگا اور اپنی ذات کے لیے تصرف باقی رہ جائے گا۔

اللغات:

﴿بعنی﴾ مجھے بیچ دو۔ ﴿حرّ﴾ آزاد۔ ﴿امتثال﴾ اطاعت، بجا آوری۔

مذکورہ بالا مسئلہ کی ایک صورت:

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر وکیل بنائے ہوئے غلام نے عقد کو مطلق رکھا اور نہ تو اس نے اپنی طرف شراء کو منسوب کیا اور نہ ہی موکل کی طرف منسوب کیا تو اس صورت میں بھی یہ عقد إعتاق علی مال ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا، کیونکہ اس نے مطلق بعني نفسي کہا ہے اور اس میں دو احتمال ہیں (۱) اس نے موکل کے لیے خریدا ہو (۲) اپنی ذات کے لیے خریدا ہو، لیکن موکل کی طرف منسوب نہ کرنے کی وجہ سے اس کے لیے خریدنے میں شک ہے اور شک کی وجہ سے اسے موکل کے حکم کی تعمیل نہیں قرار دے سکتے اس لیے یہاں پہلا احتمال ختم ہوگیا اور دوسرا احتمال یعنی غلام کا اپنے لیے خریدنا متعین ہوگیا اور پھر غلام کی رقیت کے پیش نظر یہی احتمال زیادہ قوی ہے کہ اس نے اپنے فائدے اور اپنی آزادی کے لیے ہی یہ کام کیا ہے۔

فَصْلٌ فِي الْبَيْعِ

یہ فصل توکیل بالبیع کے بیان میں ہے

توکیل بالشراء کے جملہ انواع واقسام کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے توکیل بالبیع کے احکام ومسائل بیان کررہے ہیں اور چونکہ شراء میں اثبات کے معنی ہیں کہ اس سے مبیع کو حاصل کیا جاتا ہے جب کہ بیع میں ازالہ کے معنی ہیں کہ اس کے ذریعے مبیع کو اپنی ملکیت سے زائل کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود کے اعتبار سے اثبات ازالہ پر مقدم ہے اس لیے صاحب کتاب نے بیان میں بھی اثبات کو ازالے سے مقدم کردیا ہے۔

قَالَ وَالْوَكِيْلُ بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ لَايَجُوْزُ لَهُ أَنْ يَعْقِدَ مَعَ أَبِيْهِ وَجَدِّهِ وَمَنْ لَايُقْبَلُ شَهَادَتُهُ لَهُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَقَالَا يَجُوْزُ بَيْعُهُ مِنْهُمْ بِمِثْلِ الْقِيْمَةِ إِلَّا مِنْ عَبْدِهِ أَوْ مُكَاتَبِهِ، لِأَنَّ التَّوْكِيْلَ مُطْلَقٌ وَلَا تُهْمَةَ، إِذِ الْأَمْلَاكُ مُتَبَايِنَةٌ وَالْمَنَافِعُ مُنْقَطِعَةٌ، بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِأَنَّهُ بَيْعٌ مِنْ نَفْسِهِ، لِأَنَّ مَافِيْ يَدِ الْعَبْدِ لِلْمَوْلٰى وَكَذَا لِلْمَوْلٰى حَقٌّ فِيْ كَسْبِ الْمُكَاتَبِ وَيَنْقَلِبُ حَقِيْقَةً بِالْعَجْزِ، وَلَهُ أَنَّ مَوَاضِعَ التُّهْمَةِ مُسْتَثْنَاةٌ عَنِ الْوَكَالَاتِ وَهٰذَا مَوْضِعُ التُّهْمَةِ بِدَلِيْلِ عَدَمِ قُبُوْلِ الشَّهَادَةِ، وَلِأَنَّ الْمَنَافِعَ بَيْنَهُمْ مُتَّصِلَةٌ فَصَارَ بَيْعًا مِنْ نَفْسِهِ مِنْ وَجْهٍ، وَالْإِجَارَةُ وَالصَّرْفُ عَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء کے لیے نہ تو اپنے باپ دادا کے ساتھ عقد کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس شخص کے ساتھ جائز ہے جس کی گواہی اس کے حق میں قبول نہیں کی جاتی، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں مثل قیمت پر وکیل کے لیے ان لوگوں سے بیع کرنا جائز ہے، لیکن اپنے غلام اور مکاتب سے بیچنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ توکیل مطلق ہے اور تہمت معدوم ہے، کیونکہ املاک جدا جدا ہیں اور منافع منقطع ہیں۔

برخلاف غلام کے اس لیے کہ یہ اپنے نفس سے فروخت کرنا ہے، کیونکہ جو کچھ غلام کے قبضے میں ہے وہ مولیٰ کا ہے نیز مکاتب کی کمائی میں مولیٰ کا حق ہے اور وہ مکاتب کے عاجز ہونے کی وجہ سے حقیقتِ ملک میں تبدیل ہوجاتا ہے۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مواضع تہمت وکالتوں سے مستثنیٰ ہیں اور یہ بھی مقام تہمت ہے اس دلیل سے

کہ ان کی شہادت (وکیل کے حق میں) مقبول نہیں ہے اور اس لیے کہ ان کے مابین منافع متصل ہیں، لہٰذا یہ من وجہ اپنے آپ سے بیع ہوگی اور عقد اجارہ اور عقد صرف بھی اسی اختلاف پر ہیں۔

اللغاتُ:

﴿جدّ﴾ دادا۔ ﴿متباینة﴾ جدا جدا، علیحدہ علیحدہ۔ ﴿منقطعة﴾ رُک گئے ہیں، کٹے ہوئے ہیں۔ ﴿کسب﴾ کمائی۔ ﴿ینقلب﴾ پھر گیا ہے، بدل گیا ہے۔

وکیل بالبیع والشراء کن سے معاملہ نہیں کرسکتا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو کوئی چیز بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل کے لیے نہ تو اپنے باپ دادا کے ساتھ خرید وفروخت کرنا جائز ہے اور نہ ہی اپنے اُن قرابت داروں کے ساتھ جائز ہے جن کی گواہی اس وکیل کے حق میں مقبول نہیں ہے مثلاً بیٹا، پوتا اور بیوی وغیرہ۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اپنے غلام اور مکاتب کو چھوڑ کر تمام لوگوں سے مثل قیمت پر وکیل کے لیے بیع وشراء کرنا جائز ہے خواہ وہ اس کا باپ ہو یا اور کوئی قرابت دار ہو، کیونکہ صورت مسئلہ میں ہم نے توکیل کو مطلق فرض کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب توکیل مطلق ہے اور اس میں یہ قید نہیں ہے کہ فلاں فلاں کے ساتھ خرید وفروخت مت کرنا تو وکیل کے لیے ہر کسی سے خریدنے اور بیچنے کی اجازت ہوگی اور خواہ وہ اپنے باپ دادا سے لین دین کرے یا کسی اور سے بہر صورت اس کا یہ لین دین درست اور جائز ہوگا اور ایسا کرنے میں اس پر کوئی تہمت بھی عائد نہیں ہوگی کیونکہ باپ اور بیٹے اسی طرح دادا اور پوتے کے املاک ایک دوسرے سے الگ الگ اور علیحدہ ہوتے ہیں اور املاک کے ساتھ ساتھ ان کے منافع بھی جدا جدا ہوتے ہیں اس لیے ان لوگوں کے ساتھ بیع وشراء کرنے میں وکیل پر اپنی منفعت کی خاطر عقد کرنے کا الزام بھی عائد نہیں ہوگا اور اس کا عقد دو دو چار کی طرح درست اور جائز ہوگا۔

البتہ وکیل کا اپنے غلام اور مکاتب سے خرید وفروخت کرنا حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ غُلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اور جو کچھ اس کے پاس ہوتا ہے وہ اس کے مولیٰ ہی کا ہوتا ہے اسی طرح مکاتب کی کمائی میں اس کے مولیٰ کا حق اور حصہ ہوتا ہے اور اگر وہ بدلِ کتابت اداء کرنے سے عاجز ہو جائے تو پھر مکمل طور سے مولیٰ کا مملوک ہو جاتا ہے اور جس طرح غلام کا سب کچھ مولیٰ کے لیے ہوتا ہے اسی طرح اس کا بھی سب کچھ مولیٰ کے لیے ہو جاتا ہے اور ان لوگوں سے وکیل کا عقد کرنا خود اپنے آپ سے عقد کرنے کی طرح ہے اور وکیل کا اپنے آپ سے عقد کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا اپنے مکاتب سے بھی اس کا عقد کرنا جائز نہیں ہوگا۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ یہاں توکیل مطلق ہے اور مطلق ہونے کی وجہ سے وکیل کے لیے ہر کسی سے معاوضہ کرنے کا جواز ثابت ہے، لیکن وکالت مواضع تہمت سے مستثنیٰ ہوتی ہیں اور وکیل جس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے میں متہم ہوتا ہے اسے موکل کی طرف سے اس شخص کے ساتھ عقد کرنے کی اجازت نہیں ہوتی اور صورت مسئلہ میں وکیل کا اپنے باپ یا دادا کے ساتھ عقد کرنا یا **من لاتقبل شهادته له** کے ساتھ عقد کرنا بھی مقام تہمت ہے، کیونکہ عامۃ باپ بیٹے اور دادا پوتے کے منافع

ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں اور جانبین سے بغیر کسی روک ٹوک کے نفع حاصل کیا جاتا ہے نیز ان لوگوں کی گواہی وکیل کے حق میں مقبول بھی نہیں ہے، اس لیے ان لوگوں کے ہاتھ وکیل کا خرید وفروخت کرنا اپنے ہاتھ خرید وفروخت کرنے کی طرح ہے اور چونکہ وکیل کے لیے اپنے ہاتھ یعنی اپنے نفس سے خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا ان لوگوں کے ہاتھ سے بھی اس کا لین دین کرنا جائز نہیں ہوگا۔

والإجارة والصرف الخ فرماتے ہیں کہ عقد اجارہ اور عقد صرف کے لیے اگر کسی نے کسی کو وکیل بنایا تو وکیل کا اپنے باپ دادا اور بیٹا اور پوتا یا دیگر **من لا یقبل شهادته له** کے ہاتھ خرید وفروخت کرنا بھی امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے مابین مختلف فیہ ہے یعنی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جائز نہیں ہے جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں مثلِ قیمت پر فروخت کرنا یا خریدنا جائز ہے۔

قَالَ وَالْوَكِيْلُ بِالْبَيْعِ يَجُوْزُ بَيْعُهُ بِالْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ وَالْعَرْضِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَا لَايَجُوْزُ بَيْعُهُ بِنُقْصَانٍ لَايَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيْهِ، وَلَايَجُوْزُ إِلَّا بِالدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيْرِ، لِأَنَّ مُطْلَقَ الْأَمْرِ يَتَقَيَّدُ بِالْمُتَعَارَفِ، لِأَنَّ التَّصَرُّفَ لِدَفْعِ الْحَاجَاتِ فَيَتَقَيَّدُ بِمَوَاقِعِهَا، وَالْمُتَعَارَفُ الْبَيْعُ بِثَمَنِ الْمِثْلِ وَبِالنُّقُوْدِ وَلِهٰذَا يَتَقَيَّدُ التَّوْكِيْلُ بِشِرَاءِ الْفَحْمِ وَالْجَمَدِ وَالْأُضْحِيَةِ بِزَمَانِ الْحَاجَةِ، وَلِأَنَّ الْبَيْعَ بِغَبَنٍ فَاحِشٍ بَيْعٌ مِنْ وَجْهٍ وَهِبَةٌ مِنْ وَجْهٍ، وَكَذَا الْمُقَايَضَةُ بَيْعٌ مِنْ وَجْهٍ وَشِرَاءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَايَتَنَاوَلُهُ مُطْلَقُ اسْمِ الْبَيْعِ، وَلِهٰذَا لَايَمْلِكُهُ الْأَبُ وَالْوَصِيُّ، وَلَهُ أَنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْبَيْعِ مُطْلَقٌ فَيَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ، وَالْبَيْعُ بِالْغَبَنِ أَوْ بِالْعَيْنِ مُتَعَارَفٌ عِنْدَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَى الثَّمَنِ وَالتَّبَرُّمِ مِنَ الْعَيْنِ، وَالْمَسَائِلُ مَمْنُوْعَةٌ عَلٰى قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلٰى مَا هُوَ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ وَأَنَّهُ بَيْعٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ حَتّٰى أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَايَبِيْعُ يَحْنَثُ بِهِ، غَيْرَ أَنَّ الْأَبَ وَالْوَصِيَّ لَايَمْلِكَانِهِ مَعَ أَنَّهُ بَيْعٌ لِأَنَّ وِلَايَتَهُمَا نَظَرِيَّةٌ وَلَا نَظَرَ فِيْهِ، وَالْمُقَايَضَةُ شِرَاءٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَبَيْعٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لِوُجُوْدِ حَدِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل بالبیع کے لیے ثمن قلیل، ثمن کثیر اور سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ ایسے نقصان کے ساتھ اس کا فروخت کرنا جس میں لوگ غبن نہ اٹھاتے ہوں جائز نہیں ہے نیز دراہم اور دنانیر کے علاوہ کسی دوسرے عوض سے فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ مطلق امر متعارف کے ساتھ متقید ہوتا ہے اس لیے کہ تصرفات حاجتوں کو دور کرنے کے لیے مشروع ہیں لہٰذا امر مطلق مواقع حاجات کے ساتھ مقید ہوگا۔ اور متعارف ثمن مثل اور نقود کے ساتھ فروخت کرنا ہے اسی لیے کوئلہ، برف اور قربانی کا جانور خریدنے کی توکیل زمان حاجت کے ساتھ مقید ہے، اور اس لیے کہ غبن فاحش کے ساتھ بیچنا من وجہ بیع ہے اور من وجہ ہبہ ہے نیز سامان کے عوض سامان کی بیع بھی من وجہ بیع ہے اور من وجہ

شراء ہے لہٰذا مطلق اسم بیع اسے شامل نہیں ہوگا۔ اسی لیے باپ اور وصی غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے کے مالک نہیں ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل بالبیع مطلق ہے لہٰذا مقام تہمت کے علاوہ میں وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگی اور غبن فاحش یا سامان کے عوض بیع کرنا اس وقت متعارف ہے جب ثمن کی شدید حاجت ہو اور سامان سے اکتاہٹ ہوگئی ہو، اور یہ مسائل حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ممنوع ہیں جیسا کہ ان سے مروی ہے، اور غبن فاحش کے ساتھ بیچنا من کل وجہ بیع ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فروخت نہیں کرے گا تو غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کرنے سے حانث ہوجائے گا تاہم باپ اور وصی اس کے مالک نہیں ہیں حالانکہ وہ من کل وجہ بیع ہے، کیونکہ ان کی ولایت نظری ہے اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے میں کوئی نظر نہیں ہے۔ اور مقایضہ من کل وجہ شراء بھی ہے اور من کل وجہ بیع بھی ہے اس لیے کہ اس میں دونوں کی تعریف موجود ہے۔

اللغاتُ:

﴿عرض﴾ ساز وسامان، غیر ثمن۔ ﴿لایتغابن﴾ دھوکہ نہ سمجھتے ہوں۔ ﴿دفع﴾ دور کرنا۔ ﴿مقایضة﴾ بارٹر، اَدلا بدلی۔
﴿فحم﴾ کوئلہ۔ ﴿جمد﴾ برف۔ ﴿اضحیة﴾ قربانی۔

وکیل بالبیع کا غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنا کوئی سامان فروخت کرنے کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مذکورہ وکیل کو ہر طرح سے وہ سامان فروخت کرنے کا حق اور اختیار ہوگا خواہ وہ اسے زیادہ ثمن میں بیچے یا کم ثمن میں اور خواہ وہ دراہم اور دنانیر کے عوض فروخت کرے یا پھر کسی سامان کے عوض بہر صورت اس کی فروختگی درست اور جائز ہے۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ غبن فاحش اور دراہم ودنانیر کے علاوہ کسی سامان کے عوض اس کی فروختگی جائز نہیں ہے اور ان کے علاوہ دیگر صورتوں میں جائز ہے، غبن فاحش کا مطلب یہ ہے کہ وکیل اسے اتنے کم دام میں فروخت کردے جس میں عام لوگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں یعنی اور لوگ ہر حال میں اس سے زیادہ دام میں اس چیز کو فروخت کرتے ہوں اور اس سے کم میں یا اس کے برابر دام میں کبھی نہ فروخت کرتے ہوں۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں توکیل مطلق ہے اور موکل کی طرف سے وکیل کو امر مطلق پر مامور کیا گیا ہے اور امر مطلق کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ وہ متعارف اور مروج طریقے کے ساتھ مقید ہوتا ہے، کیونکہ تصرفات حاجتوں کو دور کرنے کے لیے مشروع ہوئے ہیں لہٰذا تصرفات کے طریقے ضرورتوں کے مواقع کے ساتھ مقید ہوں گے۔ اور وہ مواقع عرف اور رواج سے متعین ہوں گے اور عرف میں کسی بھی چیز کو اس کے ثمن مثل اور نقود یعنی دراہم ودنانیر کے عوض بیچا جاتا ہے اس لیے صورت مسئلہ میں وکالت بالبیع عرف اور رواج کے ساتھ مقید ہوگی اور اگر وکیل ثمن مثل اور نقود کے ساتھ فروخت کرتا ہے تو اس کی فروختگی درست ہے اور اگر وہ غبنِ فاحش یا کسی سامان کے عوض فروخت کرتا ہے تو اس کی فروختگی درست اور جائز نہیں ہوگی۔

امر مطلق کے امر متعارف ہونے کے ساتھ مقید ہونے اور تصرفات کے مواقع ضرورت کے ساتھ مختص ہونے پر حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئلہ یا برف یا قربانی کا جانور خریدنے کا وکیل بنایا تو کوئلہ کی خریداری اس

سال کے موسم سرما کے ساتھ مقید ہوگی، برف کی خریداری اسی سال کے موسم گرما کے ساتھ مقید ہوگی اور قربانی کے جانور کی خریداری اسی سال کے ایام اضحیہ یا اس سے پہلے کے ایام کے ساتھ مقید ہوگی، کیونکہ اگر چہ امر بالشراء مطلق ہے مگر وہ مواقع ضرورت کے ساتھ مقید ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں اگر چہ امر بالبیع مطلق ہے، لیکن وہ مواقع ضرورت اور عرف کے ساتھ مقید ہے۔

ولأن البیع بغبن فاحش الخ اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا من وجہ بیع ہے اور من وجہ ہبہ ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص دو ہزار کی چیز کو ایک ہزار کے عوض فروخت کرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ ایک ہزار ثمن لے گا اور باقی ایک ہزار اس کی طرف سے ہبہ ہوگا حالانکہ موکل نے بیع کا وکیل بنایا ہے ہبہ کا نہیں۔ اسی طرح سامان کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں من وجہ بیع ہے کہ وکیل نے موکل کا سامان مشتری کو دیا ہے اور من وجہ شراء ہے کہ وکیل نے مشتری کا سامان لیا ہے حالانکہ موکل نے وکیل کو صرف بیع کا وکیل بنایا ہے اور شراء کا وکیل نہیں بنایا ہے اس لیے غبن فاحش اور بیع مقایضہ دونوں صورتوں میں موکل کے حکم کی مخالفت ہے اور وکیل کے لیے موکل کے حکم کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہے اسی لیے غبنِ فاحش اور بیع مقایضہ کے ساتھ اس کی فروختگی بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ مطلق لفظ بیع ان صورتوں کو شامل نہیں ہے حالانکہ اسی پر وکالت کا مدار اور اس کی بنیاد ہے۔

ولھذا لایملکه الأب الخ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کی صورت میں چونکہ من وجہ ہبہ کرنا لازم آتا ہے اسی لیے صغیر اور صغیرہ کا باپ اور میت کا وصی میت کی نابالغ اولاد کے سامان کو غبنِ فاحش کے ساتھ فروخت نہیں کر سکتے، کیونکہ اس صورت میں ہبہ کرنا بھی لازم آتا ہے اور ان لوگوں کو نابالغوں کا مال اور ان کا سامان ہبہ کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

وله أن التوكيل بالبيع مطلق الخ یہاں سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں امر بالبیع یا توکیل بالبیع مطلق ہے اور مطلق کا حکم یہ ہے کہ موضع تہمت کے علاوہ میں وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور چونکہ یہاں موضع تہمت یعنی وکیل کا اپنے فائدے کے لیے بیچنا معدوم ہے اس لیے مذکورہ توکیل اپنے اطلاق پر جاری ہوگی اور جہاں بھی بیع کا اطلاق ہوگا وہاں اس کا جواز ہوگا اور صورتِ مسئلہ میں چونکہ غبن فاحش اور بیع مقایضہ کے ساتھ فروخت کرنے میں بھی بیع کا مفہوم ومعنی موجود ہے اس لیے ان دونوں صورتوں میں بھی بیع جائز ہوگی۔

والبيع بالغبن الخ یہاں سے حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بیع کے تعارف اور رواج کو ثمن مثل اور نقود کے ساتھ مقید اور مختص قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ اگر انسان کو روپیوں کی سخت ضرورت ہو یا کسی سامان سے اسے اُکتاہٹ اور بوریت ہوگئی تو وہ غبن فاحش کے ساتھ بھی بیع کر لیتا ہے اور سامان کو سامان کے عوض بیچ بھی دیتا ہے اور ایسا کرنا عرف اور رواج کا حصہ ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

والمسائل ممنوعة الخ یہاں سے حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے پیش کردہ استشہاد کا جواب دیا گیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ کوئلہ، برف اور قربانی کے جانور کی خریداری کا مواقع ضرورت کے ساتھ مقید ہونا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر تسلیم نہیں ہے، کیونکہ جب توکیل مطلق ہے تو اسے مقید کرنے میں موکل کے حکم کی مخالفت ہے اس لیے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے، لہٰذا ان چیزوں سے ان کے خلاف استشہاد کرنا بھی درست نہیں ہے۔

وأنه بيع من كل وجه الخ فرماتے ہیں کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذکورہ صورتوں کو من وجہ بیع اور من وجہ ہبہ اور شراء

قرار دینا بھی ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ غبن فاحش اور بیع مقایضہ کی صورتیں بھی من کل وجہ بیع ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ واللہ لا أبیع بخدا میں بیع نہیں کروں گا اور پھر اس نے غبن فاحش کے ساتھ کوئی چیز فروخت کی یا بیع مقایضہ کی تو وہ حانث ہو جائے گا حالانکہ اگر یہ صورتیں من کل وجہ بیع نہ ہوتیں تو وہ شخص حانث نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا اپنی قسم میں حانث ہونا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ یہ صورتیں من کل وجہ بیع ہیں اور انھیں من وجہ بیع قرار دینا درست نہیں ہے۔

رہا سوال باپ اور وصی کے لیے صغیر اور نابالغ کے مال کو فروخت کرنے کے عدم اختیار کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کی ولایت صغیر وغیرہ پر نظری ہوتی ہے اور غبنِ فاحش کے ساتھ فروخت کرنے میں کوئی نظر اور شفقت نہیں ہے، بلکہ سراسر ظلم اور ناانصافی ہے اس لیے باپ اور وصی کو غبن فاحش کے ساتھ صغیر اور نابالغ کا مال فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اسی طرح مقایضہ کو بھی من وجہ بیع کہنا ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ مقایضہ میں بھی من کل وجہ بیع کے معنی ہیں اور من کل وجہ شراء کے معنی ہیں اور اس پر بیع اور شراء دونوں کی تعریفیں صادق آتی ہیں، لہٰذا اسے علی وجہ الکمال دونوں کے ساتھ متصف کر کے من کل وجہ بیع اور من کل وجہ شراء کہا جائے گا اور من وجہ بیع اور من وجہ شراء کہنا غلط ہوگا۔

قَالَ وَالْوَكِيْلُ بِالشِّرَاءِ يَجُوْزُ عَقْدُهُ بِمِثْلِ الْقِيْمَةِ وَزِيَادَةٍ يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِي مِثْلِهَا وَلَايَجُوْزُ بِمَا لَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيْ مِثْلِهِ، لِأَنَّ التُّهْمَةَ فِيْهِ مُتَحَقِّقَةٌ فَلَعَلَّهُ اِشْتَرَاهُ لِنَفْسِهِ فَإِذَا لَمْ يُوَافِقْهُ أَلْحَقَهُ بِغَيْرِهِ عَلٰى مَا مَرَّ، حَتّٰى لَوْ كَانَ وَكِيْلًا بِشِرَاءِ شَيْءٍ بِعَيْنِهِ قَالُوْا يَنْفُذُ عَلَى الْأٰمِرِ لِأَنَّهُ لَايَمْلِكُ شِرَاءَهُ لِنَفْسِهِ، وَكَذَا الْوَكِيْلُ بِالنِّكَاحِ إِذَا زَوَّجَهُ امْرَأَةً بِأَكْثَرَ مِنْ مَهْرِ مِثْلِهَا جَازَ عِنْدَهُ، لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْإِضَافَةِ إِلَى الْمُوَكِّلِ فِي الْعَقْدِ فَلَا تَتَمَكَّنُ هٰذِهِ التُّهْمَةُ وَلَا كَذٰلِكَ الْوَكِيْلُ بِالشِّرَاءِ لِأَنَّهُ يُطْلِقُ الْعَقْدَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ وکیل بالشراء کا مثل قیمت یا ایسی زیادتی کے عوض عقد کرنا جسکے مثل مین لوگ دھوکہ کھاجاتے ہوں جائز ہے، لیکن جس زیادتی کے مثل میں لوگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں اس کے عوض جائز نہیں ہے، کیونکہ غبنِ فاحش کے ساتھ خریدنے میں تہمت متحقق ہے اور ہوسکتا ہے کہ وکیل نے اسے اپنے لیے خریدا ہو اور جب خریداری اس کے موافق نہیں ہوئی تو اسے اس نے دوسرے کے ساتھ ملحق کر دیا جیسا کہ گذر چکا ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ کوئی معین چیز خریدنے کا وکیل ہوتو حضرات مشائخ نے فرمایا کہ عقد آمر پر نافذ ہوگا اس لیے کہ وکیل اسے اپنے لیے خریدنے کا مالک نہیں ہے۔

ایسے ہی وکیل بالنکاح نے اگر کسی عورت کے مہر مثل سے زیادہ کے عوض اپنے موکل کا نکاح کیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ عقد جائز ہے، کیونکہ عقد نکاح میں موکل کی طرف اضافت کرنا ضروری ہے اس لیے اس میں تہمت جاگزیں نہیں ہوگی، اور وکیل بالشراء ایسا نہیں ہے کیونکہ وہ عقد کو مطلق رکھتا ہے۔

اللغات:

﴿الحقہ﴾ اس کو ساتھ ملا لے۔ ﴿لا تتمکن﴾ نہیں قرار پکڑے گی۔

وکیل بالشراء کی حدودِ اختیار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل بنایا اور موکل نے اس چیز کو متعین نہیں کیا تو وکیل کے لیے ثمن مثل پر خریدنا بھی جائز ہے اور غبن یسیر کی زیادتی کے ساتھ خریدنا بھی جائز ہے مثلا اگر موکل بہ ایک ہزار کی قیمت والی ہو اور وکیل نے اسے ایک ہزار پچاس میں خریدا ہو تو یہ غبن یسیر ہے اور جائز ہے اور یہ خریداری موکل پر نافذ اور لازم ہوگی۔ لیکن اگر وکیل نے اس چیز کو غبن فاحش کے ساتھ خریدا ہو مثلا بارہ سو میں خریدا ہو اور عام طور سے لوگ اسے بارہ سو میں نہ خریدتے ہوں تو یہ خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور موکل سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں وکیل کے حق میں یہ تہمت موجود ہے کہ وکیل نے اسے پہلے اپنے لیے خریدا ہو اور جب اس میں نقصان محسوس ہوا ہو تو اسے موکل کے نام کر دیا ہو جیسا کہ ماقبل میں اس طرح کی صورت بیان کی گئی ہے اور اس طرح کی پوزیشن میں عقد وکیل پر نافذ ہوتا ہے موکل پر نافذ نہیں ہوتا، لہٰذا غبنِ فاحش کے ساتھ خریدنے کی صورت میں بھی عقد شراء وکیل ہی پر نافذ ہوگا موکل پر نافذ نہیں ہوگا۔

البتہ اگر وہ شخص کسی معین غلام کے خریدنے کا وکیل ہوتا اور پھر اسے غبنِ فاحش کے ساتھ خریدا ہوتا تو بھی وہ خریداری موکل ہی پر نافذ ہوتی وکیل پر نہیں، کیونکہ اس صورت میں توکیل شئ معین کے خریدنے کی ہے اور موکل بہ کے متعین ہونے کی صورت میں وکیل اسے اپنی ذات کے لیے نہیں خرید سکتا اس لیے وہ اپنے اس فعل میں متہم نہیں ہوگا اور اپنے لیے خرید کا احتمال ختم ہو جائے گا، اس لیے اس کی یہ خریداری موکل ہی پر نافذ ہوگی اگر چہ اس نے غبن فاحش کے ساتھ اسے خریدا ہو۔

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو اپنا نکاح کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے ایک عورت کے مہر مثل سے زائد کے عوض موکل سے اس کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح بھی موکل پر نافذ ہوگا، کیونکہ اس میں موکل کی طرف نکاح کی نسبت کی گئی ہے اور عقد نکاح میں ایسا کرنا ضروری بھی ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وکیل نے پہلے اپنے لیے نکاح کیا تھا اور پھر جب وہ عورت کالی سیاہ نظر آئی تو اسے موکل کے سر باندھ دیا اور ظاہر ہے کہ جب یہاں تہمت معدوم ہے تو یہ نکاح موکل کے لیے ہوگا، وکیل کے لیے نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف وکیل بالشراء عقد شراء کو مطلق رکھتا ہے اور اپنے موکل کی طرف اسے منسوب نہیں کرتا اور شراء میں یہ ضروری بھی نہیں ہے، اس لیے شراء میں اس تہمت کی گنجائش ہے کہ وکیل نے پہلے اپنے لیے خریدا ہو اور پھر جب نقصان محسوس ہوا تو اسے موکل کے ذمے منتقل کر دیا ہو اور اسی سے وکالت بالنکاح اور وکالت بالشراء میں فرق کیا گیا ہے اور وکالت بالنکاح میں مہر مثل سے زائد پر بھی نکاح کو درست قرار دیا گیا ہے جبکہ شراء والی صورت میں غبن فاحش والی خریداری کو وکیل کے ذمے لازم کیا گیا ہے اور موکل کے حق میں اسے جائز نہیں قرار دیا گیا۔

قَالَ وَالَّذِي لَايَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ تَقْوِيمِ الْمُقَوِّمِينَ، وَقِيلَ فِي الْعُرُوْضِ دَهْ نِيم وَفِي الْحَيْوَانَاتِ دَهْ يَازْدَهْ وَفِي الْعِقَارَاتِ دَهْ دَوَازْدَهْ، لِأَنَّ التَّصَرُّفَ يَكْثُرُ وُجُوْدُهُ فِي الْأَوَّلِ وَيَقِلُّ فِي الْآخِرِ

وَيَتَوَسَّطُ فِي الْأَوْسَطِ وَكَثْرَةُ الْغَبَنِ لِقِلَّةِ التَّصَرُّفِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ وہ خسارہ جسے لوگ برداشت نہ کرتے ہوں اس کی تعریف یہ ہے کہ وہ اندازہ کرنے والوں کے اندازے کے تحت داخل نہ ہوتا ہو۔ اور کہا گیا کہ سامان میں ساڑھے دس ہے، حیوانات میں گیارہ ہے اور زمین میں بارہ ہے، کیونکہ اول میں تصرف بکثرت ہوتا ہے اور اخیر میں کم ہوتا ہے اور اوسط میں درمیانی ہوتا ہے اور غبن کی زیادتی قلتِ تصرف کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اللغات:

﴿لایتغابن﴾ تحمل نہ کرتے ہوں۔ ﴿تقویم﴾ ریٹ لگانا۔ ﴿ده نیم﴾ ساڑھے دس۔ ﴿ده یازده﴾ دس گیارہ۔ ﴿عقارات﴾ جائیداد، زمین وغیرہ۔ ﴿عروض﴾ ساز وسامان۔ ﴿یقلّ﴾ کم ہو جاتا ہے۔

غبن فاحش کی تعریف:

اس عبارت میں صاحبِ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے غبن فاحش کی تعریف کی ہے اور اسی تعریف سے غبن یسیر کی تعریف بھی واضح ہو رہی ہے چنانچہ غبن فاحش کی تعریف یہ ہے کہ وہ خسارہ جو ماہرین تجارت کے اندازے میں نہ آتا ہو وہ غبن فاحش ہے اور جو خسارہ ماہرین تجارت کے اندازے کے تحت داخل ہو وہ غبن یسیر ہے۔

وقیل في العروض الخ اس عبارت سے بہ ظاہر یہی سمجھ میں آرہا ہے کہ اس سے غبنِ فاحش کی تفسیر وتوضیح بیان کی گئی ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس سے غبن یسیر کی وضاحت کی گئی ہے اور صاحب بنایہ وغیرہ نے اسی کو صحیح کہا ہے اور قول جمہور سے ہم آہنگ قرار دیا ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ دس روپے کا سامان اگر ساڑھے دس روپے میں خریدا جائے تو یہ غبن یسیر ہے اسی طرح اگر دس درہم کا جانور گیارہ درہم میں خریدا جائے تو یہ بھی غبنِ یسیر ہے اور زمین وجائداد میں اگر دس روپے کی زمین بارہ میں خریدی جائے تو وہ غبن یسیر ہے اور معاف ہے۔

غبن فاحش اور غبن یسیر کے درمیان اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غبن کی کمی اور زیادتی تجربہ کی قلت وکثرت سے ہوتی ہے جسے زیادہ تجربہ ہوتا ہے اسے کم غبن ہوتا ہے اور جسے کم تجربہ ہوتا ہے اسے زیادہ غبن ہوتا ہے اور یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ تجربہ کا دارومدار تصرف اور تجارت پر ہے اور سامان میں تصرف سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اس لیے دس درہم کا سامان اگر ساڑھے دس میں خریدا گیا تو غبن یسیر ہے لیکن اگر بارہ درہم میں خریدا جائے تو غبن فاحش ہے اور سامان کے بعد دوسرے نمبر پر جانوروں کا تصرف ہوتا ہے اس لیے اس میں سامان کی دوگنی مقدار یعنی ایک درہم کو غبنِ یسیر قرار دیا گیا ہے اور دس درہم میں ملنے والا جانور اگر گیارہ میں خریدا گیا تو وہ غبنِ یسیر ہے اور اگر اس سے زیادہ میں خریدا گیا تو غبنِ فاحش ہے اور سامان اور حیوان کے مقابلے میں زمین وغیرہ کا تصرف نہایت کم ہے اس لیے زمین وغیرہ کی خریداری میں حیوانات کے غبن یسیر کے دوگنی مقدار یعنی ایک درہم کی جگہ دو درہم مقرر کی گئی ہے اور دس درہم کی زمین اگر بارہ درہم میں فروخت کی گئی یا خریدی جائے گی تو وہ غبنِ یسیر ہے اور اگر اس سے زیادہ میں فروخت کی جائے یا خریدی جائے تو وہ غبنِ فاحش ہے۔

قَالَ وَإِذَا وَكَّلَهُ بِبَيْعِ عَبْدٍ لَهُ فَبَاعَ نِصْفَهُ جَازَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، لِأَنَّ اللَّفْظَ مُطْلَقٌ مِنْ قَيْدِ الْإِفْتِرَاقِ وَالْإِجْتِمَاعِ، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ لَوْ بَاعَ الْكُلَّ بِثَمَنِ النِّصْفِ يَجُوْزُ عِنْدَهُ فَإِذَا بَاعَ النِّصْفَ بِهِ أَوْلٰى، وَقَالَا لَايَجُوْزُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَعَارَفٍ وَلِمَا فِيْهِ مِنْ ضَرَرِ الشِّرْكَةِ إِلَّا أَنْ يَبِيْعَ النِّصْفَ الْآخَرَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَصِمَا، لِأَنَّ بَيْعَ النِّصْفِ قَدْ يَقَعُ وَسِيْلَةً إِلَى الْإِمْتِثَالِ بِأَنْ لَايَجِدَ مَنْ يَشْتَرِيْهِ جُمْلَةً فَيَحْتَاجُ إِلٰى أَنْ يُفَرِّقَ فَإِذَا بَاعَ الْبَاقِيْ قَبْلَ نَقْضِ الْبَيْعِ الْأَوَّلِ تَبَيَّنَ أَنَّهُ وَقَعَ وَسِيْلَةً وَإِذَا لَمْ يَبِعْ ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ وَسِيْلَةً فَلَايَجُوْزُ وَهٰذَا اسْتِحْسَانٌ عِنْدَهُمَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے آدھا غلام فروخت کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جائز ہے، کیونکہ لفظ افتراق اور اجتماع کی قید سے مطلق ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر وکیل نے نصف ثمن کے عوض پورا غلام فروخت کر دیا تو بھی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جائز ہے، لہٰذا جب نصف ثمن کے عوض نصف غلام کو بیچا تو یہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نصف غلام کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ یہ متعارف نہیں ہے اور اس میں شرکت کا ضرر ہے الا یہ کہ مخاصمت سے پہلے نصف آخر کو بھی فروخت کر دے۔ اس لیے کہ نصف بیچنا کبھی تعمیل حکم کا ذریعہ ہوتا ہے بایں طور کہ وکیل کسی ایسے شخص کو نہ پائے جو پورا غلام خرید لے لہٰذا وہ متفرق کر کے فروخت کرنے کا محتاج ہوگا پھر جب بیع اول کے ٹوٹنے سے پہلے اس نے ماقبی نصف فروخت کر دیا تو یہ واضح ہوگیا کہ نصف اول کو بیچنا تعمیلِ حکم کا ذریعہ تھا۔ اور اگر اس نے نصف ثانی کو فروخت نہیں کیا تو یہ ظاہر ہوا کہ نصف اول ذریعہ نہیں واقع ہوا تھا، اس لیے وہ جائز نہیں ہوگا اور یہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں استحسان ہے۔

اللغات:

﴿إفتراق﴾ جدائی، علیحدگی۔ ﴿ضرر﴾ نقصان۔ ﴿امتثال﴾ اطاعت، بجا آوری۔ ﴿نقض﴾ توڑنا۔

غلام کی بیع کے وکیل کا آدھا غلام فروخت کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور نصف یا مکمل غلام بیچنے کی کوئی شرط اور قید نہیں لگائی اور پھر وکیل نے نصف غلام فروخت کیا تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ فروختگی جائز ہے اور موکل پر نافذ ہوگی، لیکن حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں موکل کے حق میں یہ بیع جائز نہیں ہے اور موکل پر اس کا نفاذ نہیں ہوگا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں موکل نے وکیل کو مطلق غلام فروخت کرنے کا حکم دیا ہے اور اس میں نصف یا جمیع کی کوئی قید نہیں لگائی ہے، اس لیے جس طرح پورے غلام کو فروخت کرنا وکیل کے لیے جائز ہے اسی طرح نصف غلام کو فروخت کرنا بھی اس کے لیے جائز ہے اور اس کی فروختگی بھی موکل پر نافذ ہوگی۔ اور پھر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر وکیل پورا غلام نصف ثمن کے عوض فروخت کر دے تو بھی جائز ہے لہٰذا جب اس نے نصف ثمن کے عوض نصف غلام کو فروخت کیا تو یہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہے، کیونکہ اس میں موکل کا نفع ہے جب کہ نصف ثمن کے عوض پورا غلام فروخت کرنے میں اس کا نقصان ہے، لہٰذا جب نقصان والی

صورت جائز ہے تو نفع والی صورت بدرجۂ اولیٰ درست اور جائز ہوگی۔

وقالا لایجوز الخ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں وکیل کے لیے نصف غلام کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ توکیل مطلق ہے اور ماقبل میں آپ نے پڑھا ہے کہ مطلق متعارف کی طرف راجع ہوتا ہے اور متعارف پورے غلام کو فروخت کرنا ہے نہ کہ نصف غلام کو، لہٰذا نصف غلام کو بیچنا موکل کے حکم کی مخالفت کرنا ہے اور وکیل اگر موکل کے حکم کی مخالفت کرتا ہے تو اس کا عقد اسی پر نافذ ہوتا ہے موکل پر نافذ نہیں ہوتا، اس لیے صورت مسئلہ میں وکیل کا نصف غلام کو فروخت کرنا وکیل ہی پر نافذ ہوگا موکل پر نافذ نہیں ہوگا۔ اور موکل کے حق میں یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔

اس عدم جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ آدھا غلام بیچنے کی صورت میں غلام موکل اور مشتری کے مابین مشترک ہو جائے گا اور شرکت میں کھلا ہوا ضرر اور نقصان ہے اور وکیل کے لیے کوئی ایسا کام کرنے کی اجازت نہیں ہے جس میں موکل کا نقصان ہو اس لیے اس حوالے سے بھی نصف غلام کی فروختگی موکل کے حق میں جائز نہیں ہے، البتہ اگر نصف غلام کو وکیل نے فروخت کر دیا تو اس صورت میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں نصف اول کی فروختگی درست اور جائز ہو جائے گی اور نصف اول کی فروختگی کو نصف ثانی کی بیع کے لیے وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا جائے گا، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وکیل کو پورا غلام لینے والا خریدار نہیں مل پاتا ہے اور وہ آدھا آدھا کر کے بیچنے کا محتاج ہوتا ہے اب اگر نصف اول کو فروخت کرنے کے بعد موکل سے مخاصمت کرنے سے پہلے پہلے وکیل نصف ثانی کو بھی فروخت کر دیتا ہے تو نصف اول کی فروختگی کو نصف ثانی کی بیع کے لیے وسیلہ اور ذریعہ سمجھا جائے گا اور غلام کی بیع جائز ہوگی، اور اگر وکیل نصف ثانی کو فروخت نہیں کرتا تو نصف اوّل کی فروختگی کو نصف ثانی کے لیے وسیلہ نہیں قرار دیا جائے گا اور چونکہ غلام نصف نصف کر کے بیچا گیا ہے اس لیے نہ تو نصف اول کی بیع درست ہوگی اور نہ ہی نصف ثانی کی۔

وھذا استحسان الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مخاصمت سے پہلے نصف ثانی کو فروخت کرنے کی صورت میں نصفِ اول کی بیع کا جواز حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں بر بنائے استحسان ہے ورنہ قیاس تو اس کا بھی منکر ہے۔

وَإِنْ وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ عَبْدٍ فَاشْتَرٰى نِصْفَهُ فَالشِّرَاءُ مَوْقُوْفٌ، فَإِنِ اشْتَرٰى بَاقِيَهُ لَزِمَ الْمُوَكِّلَ، لِأَنَّ شِرَاءَ الْبَعْضِ قَدْ يَقَعُ وَسِيْلَةً إِلَى الْإِمْتِثَالِ بِأَنْ كَانَ مَوْرُوْثًا بَيْنَ جَمَاعَةٍ فَيَحْتَاجُ إِلٰى شِرَائِهِ شَقْصًا شَقْصًا، فَإِذَا اشْتَرٰى الْبَاقِيَ قَبْلَ رَدِّ الْآمِرِ الْبَيْعَ تَبَيَّنَ أَنَّهُ وَقَعَ وَسِيْلَةً فَيَنْفُذُ عَلَى الْآمِرِ، وَهٰذَا بِالْإِتِّفَاقِ، وَالْفَرْقُ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّ فِي الشِّرٰى يَتَحَقَّقُ التُّهْمَةُ عَلٰى مَا مَرَّ، وَآخَرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْبَيْعِ يُصَادِفُ مِلْكَهُ فَيَصِحُّ فَيُعْتَبَرُ فِيْهِ إِطْلَاقُهُ، وَالْأَمْرُ بِالشِّرَاءِ صَادَفَ مِلْكَ الْغَيْرِ فَلَمْ يَصِحَّ فَلَمْ يُعْتَبَرْ فِيْهِ التَّقْيِيْدُ وَالْإِطْلَاقُ.

ترجمہ: اور اگر کسی کو ایک غلام خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے نصف غلام خریدا تو خریداری موقوف رہے گی چنانچہ اگر وکیل نے باقی غلام بھی خرید لیا تو خریداری موکل پر نافذ ہوگی، اس لیے کچھ غلام کی خریداری کبھی تعمیل حکم کا ذریعہ ہوتی ہے بایں طور کہ وہ غلام ایک جماعت کے مابین موروث ہو لہٰذا وکیل اسے تھوڑا تھوڑا کر کے خریدنے کا محتاج ہوگا لیکن جب موکل کے بیع کو رد کرنے سے پہلے وکیل

نے باقی غلام خرید لیا تو یہ ظاہر ہوگیا کہ نصف غلام کو خریدنا تعمیل حکم کا ذریعہ واقع ہوا تھا اس لیے یہ شراء موکل پر نافذ ہوگا اور یہ حکم متفق علیہ ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فرق یہ ہے کہ شراء میں تہمت متحقق ہوتی ہے جیسے کہ گذر چکا ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ امر بالبیع موکل کی ملکیت کو پالیتا ہے اس لیے وہ صحیح ہوگا اور اس میں حکم کا مطلق ہونا معتبر ہوگا اور امر بالشراء غیر کی ملکیت کو پاتا ہے لہٰذا وہ صحیح نہیں ہوگا اور اس میں تقیید اور اطلاق کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿وکّله﴾ اس کو وکیل بنایا ہے۔ ﴿شقص﴾ ایک ٹکڑا، ایک حصہ۔ ﴿صادف﴾ واقع ہوا ہے۔ ﴿ردّ﴾ لوٹانا، مسترد کر دینا۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں خرید کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی کو ایک غلام خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے نصف غلام خریدا تو امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سب کے یہاں یہ خریداری موقوف ہوگی اور اگر وکیل باقی نصف بھی خرید لیتا ہے تو پورے غلام کی خریداری جائز ہوگی اور موکل پر نافذ ہوگی، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نصف غلام کی خریداری باقی نصف کی خریداری کے لیے وسیلہ اور ذریعہ واقع ہوتی ہے مثلاً کوئی غلام چند لوگوں کو وراثت میں ملا ہو تو ظاہر ہے کہ اسے خریدنے کے لیے تمام وارثوں سے الگ الگ ان کا حصہ خریدنا پڑے گا اس لیے الگ الگ خریدنا ایک دوسرے کے لیے وسیلہ ہے۔ اور اس کے وسیلہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ غلام کا ایک حصہ خریدنے کے بعد موکل سے مخاصمت کرنے سے پہلے وکیل اس کا باقی ماندہ حصہ بھی خرید لے اگر وکیل باقی کو بھی خرید لیتا ہے تو پہلے والا شراء باقی کے شراء کے لیے وسیلہ ہوگا اور اس صورت میں پورے غلام کی خریداری موکل کے حق میں جائز ہوگی اور اس پر نافذ ہوگی۔

وهذا بالإتفاق الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں وکیل کے نصف غلام کی خریداری امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سب کے یہاں متفقہ طور پر موقوف ہوگی، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں تو توقف صحیح ہے لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، کیونکہ نصف غلام کی بیع کو حضرت امام صاحب نے بغیر توقف جائز قرار دیا ہے جب کہ نصف غلام کے شراء کو موقوف قرار دے رہے ہیں آخر ایسا کیوں ہے؟ صاحب ہدایہ نے والفرق لأبي حنيفةؒ الخ کے مضمون سے بیع کو موقوف نہ کرنے اور شراء کو موقوف کرنے کے متعلق دو فرق بیان کیے ہیں: (۱) جن میں سے پہلا فرق یہ ہے کہ شراء والی صورت میں وکیل کے حق میں یہ تہمت موجود ہے کہ اس نے نصف غلام پہلے اپنے لیے خریدا ہو پھر جب اس میں خسارہ محسوس کیا تو اسے موکل کے نام کر دیا ہو اس لیے مذکورہ تہمت کے پیشِ نظر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے نصف غلام کی خریداری کو موقوف قرار دیا ہے۔ اور نصف غلام کی بیع میں چونکہ اپنے لیے بیچنے کی تہمت معدوم ہے اسی لیے حضرت امام صاحب نے اسے ہری جھنڈی دکھا دی ہے۔

والآخر (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ توکیل بالبیع کی صورت میں موکل کا وکیل کو حکم دینا اس کی ملکیت سے متصل ہے کیونکہ مبیع یعنی غلام موکل کا مملوک ہے، لہٰذا اس کا امر بالبیع درست ہے اور اس میں توکیل کو مطلق رکھنا معتبر ہے اور ظاہر ہے کہ جب توکیل مطلق ہے تو وکیل نصف غلام بیچنے کا بھی مجاز ہوگا اور پورا غلام بیچنے کا بھی مجاز ہوگا اور جس طرح پورے غلام کی بیع بدون توقف درست ہوگی

اسی طرح نصف غلام کی بیع بھی بدون توقف درست اور جائز ہوگی۔ اس کے برخلاف توکیل بالشراء کی صورت میں موکل کا حکم دوسرے یعنی بائع کی ملکیت سے متصل ہے اور دوسرے کی ملکیت کو خریدنے کا حکم دینا صحیح نہیں ہے، اس لیے اس میں اطلاق اور تقیید معتبر نہیں ہوں گے، بلکہ عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور چونکہ عرف میں پورا غلام خریدنے کا رواج ہے اور یہاں وکیل نے نصف غلام خریدا ہے اسی لیے ہم نے اس نصف کی خریداری کو موقوف قرار دیا ہے۔

قَالَ وَمَنْ أَمَرَ رَجُلًا بِبَيْعِ عَبْدِهٖ فَبَاعَهٗ وَقَبَضَ الثَّمَنَ أَوْ لَمْ يَقْبِضْ فَرَدَّهُ الْمُشْتَرِيْ عَلَيْهِ بِعَيْبٍ لَايَحْدُثُ مِثْلُهٗ بِقَضَاءِ الْقَاضِيْ بِبَيِّنَةٍ أَوْ بِإِبَاءِ يَمِيْنٍ أَوْ بِإِقْرَارِهٖ فَإِنَّهٗ يَرُدُّهٗ عَلَى الْأمِرِ، لِأَنَّ الْقَاضِيَ تَيَقَّنَ بِحُدُوْثِ الْعَيْبِ فِيْ يَدِ الْبَائِعِ فَلَمْ يَكُنْ قَضَاؤُهٗ مُسْتَنِدًا إِلٰى هٰذِهِ الْحُجَجِ، وَتَاوِيْلُ اشْتِرَاطِهَا فِي الْكِتَابِ أَنَّ الْقَاضِيَ يَعْلَمُ أَنَّهٗ لَايَحْدُثُ مِثْلُهٗ فِيْ مُدَّةِ شَهْرٍ مَثَلًا لٰكِنَّهُ اشْتَبَهَ عَلَيْهِ تَارِيْخُ الْبَيْعِ فَيَحْتَاجُ إِلٰى هٰذِهِ الْحُجَجِ لِظُهُوْرِ التَّارِيْخِ أَوْ كَانَ عَيْبًا لَايَعْرِفُهٗ إِلَّا النِّسَاءُ أَوِ الْأَطِبَّاءُ، وَقَوْلُهُنَّ وَقَوْلُ الطَّبِيْبِ حُجَّةٌ فِيْ تَوَجُّهِ الْخُصُوْمَةِ لَا فِي الرَّدِّ فَيَفْتَقِرُ إِلَيْهَا فِي الرَّدِّ حَتّٰى لَوْ كَانَ الْقَاضِيْ عَايَنَ الْبَيْعَ، وَالْعَيْبُ ظَاهِرٌ لَايَحْتَاجُ إِلٰى شَيْءٍ مِنْهَا وَهُوَ رَدٌّ عَلَى الْمُوَكِّلِ فَلَايَحْتَاجُ الْوَكِيْلُ إِلٰى رَدٍّ وَخُصُوْمَةٍ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا چنانچہ اس نے فروخت کر دیا اور ثمن پر قبضہ کیا یا نہیں کیا کہ اس غلام کو مشتری نے کسی ایسے عیب کی وجہ سے واپس کر دیا جو مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوسکتا اور یہ واپسی بینہ کے ذریعے یا قسم سے انکار یا وکیل کے اقرار کے ذریعے قضائے قاضی سے ہوئی تو وکیل اس غلام کو موکل پر واپس کر سکتا ہے، کیونکہ بائع کے پاس عیب پیدا ہونے کے حوالے سے قاضی کو یقین ہو گیا ہے لہٰذا اس کا فیصلہ ان حجتوں کی طرف منسوب ہوگا۔ اور قدوری میں ان حجتوں کی شرط لگانے کی تاویل یہ ہے کہ قاضی اس امر سے واقف ہے کہ اس طرح کا عیب مثلا ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا، اس پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہوگئی ہے لہٰذا تاریخ واضح ہونے کے لیے قاضی ان حجتوں کا ضرورت مند ہوگا یا وہ کوئی ایسا عیب ہو جسے صرف عورتیں یا اطباء ہی جانتے ہوں اور عورتوں اور طبیبوں کا قول خصومت پیدا کرنے میں حجت ہے، لیکن بائع پر واپس کرنے میں حجت نہیں ہے حتی کہ اگر قاضی نے از خود بیع کا مشاہدہ کیا ہو اور عیب ظاہر ہو تو وہ ان میں سے کسی بھی حجت کا محتاج نہیں ہوگا اور یہی موکل پر واپس کرنا ہوگا اور وکیل بھی واپس کرنے اور خصومت کرنے کا محتاج نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿ثمن﴾ قیمت، ریٹ۔ ﴿ردّہ﴾ اس کو واپس کر دیا۔ ﴿لایحدث﴾ نہیں پیدا ہوسکتا۔ ﴿إباء﴾ انکار۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿یتیقّن﴾ یقین کر لیا ہے۔ ﴿أطبّاء﴾ طبیب لوگ، ڈاکٹر حکیم وغیرہ۔ ﴿خصومۃ﴾ جھگڑا۔

وکیل بالبیع کے لیے خیار عیب کا معاملہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے اسے بیچ کر مشتری کے

حوالے کردیا اور وکیل نے ثمن پر قبضہ کرلیا ہو یا نہ کیا ہو بہر صورت اگر مشتری نے کسی ایسے عیب کی وجہ سے مبیع کو بائع کے پاس واپس کردیا جو عیب مشتری کے پاس نہیں پیدا ہوسکتا مثلاً مبیع یعنی غلام کے ہاتھ یا پاؤں میں زائد انگلی کا ہونا یا کسی اور عیب کا پیدا ہوجانا جو بیع کرنے اور مبیع کو واپس کرنے کے درمیان پیدا نہیں ہوسکتا اور یہ واپسی قاضی کے حکم سے ہوئی ہو خواہ مشتری نے اس عیب کے بائع کے پاس پیدا ہونے پر بینہ پیش کردیا ہو یا بائع نے اپنے پاس عیب پیدا نہ ہونے کی قسم سے انکار کردیا ہو یا اس نے اپنے پاس عیب پیدا ہونے کا اقرار کرلیا ہو تو ان تمام صورتوں میں وکیل اس معیوب غلام کو خصومت کے بغیر موکل کو واپس کردے گا اور موکل پر اس غلام کی واپسی کے لیے قضائے قاضی کا محتاج نہیں ہوگا، کیونکہ یہ گفتگو ایسے عیب کے متعلق ہے جو مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوا اور ظاہر ہے کہ جب وہ غلام، بائع یعنی وکیل پر واپس کیا جاسکتا ہے تو جس کا وہ مملوک ہے اس پر یعنی موکل پر بھی اسے واپس کیا جائے گا اور اس سلسلے میں کسی قضاء اور مخاصمت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

لیکن اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ جب مذکورہ عیب مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوسکتا اور قاضی کو اس کا یقین بھی ہے تو پھر قاضی کو براہ راست مبیع کی واپسی کا فیصلہ کردینا چاہئے اور اس کے فیصلے کو بینہ، انکار یا اقرار پر موقوف نہیں کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ مذکورہ حجتوں پر موقوف نہیں ہے، لیکن ان حجتوں کے مشروط ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہوگئی ہے اور بیع کے انعقاد کی تاریخ معلوم کرنے کے لیے قاضی مذکورہ حجتوں میں سے کسی حجت کا سہارا لے گا تاکہ اگر بیع قریبی مدت میں منعقد ہوئی ہو تو یہ واضح ہوجائے کہ غلام بائع کے قبضہ میں ہی معیوب ہوا ہے اور مشتری کو حقِ رد حاصل ہے۔ اور اگر بیع منعقد ہوئے دو چار ماہ ہوگئے ہوں اور اس مدت میں اس جیسا عیب مشتری کے پاس پیدا ہوسکتا ہو تو اب مشتری کو حق رد حاصل نہیں ہوگا۔

أو کان عیبا الخ اس سلسلے کی دوسری تاویل یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مبیع باندی ہوتی ہے اور اس میں ایسا عیب پیدا ہوجاتا ہے جس پر صرف عورتیں ہی مطلع ہوسکتی ہیں یا کوئی ایسی پوشیدہ بیماری ہوتی ہے جس پر صرف ڈاکٹر مطلع ہوسکتے ہوں اور اطباء اور عورتوں کا قول اس سلسلے میں تو حجت بن سکتا ہے کہ مشتری اس عیب کی وجہ سے بائع سے بحث ومباحثہ کرے اور مبیع کو واپس کرنے کی گفتگو کرے، لیکن ان کا یہ قول مبیع واپس کرنے کے لیے حجت نہیں بن سکتا، لہٰذا مبیع کی واپسی کو قوی بنانے کے لیے مذکورہ حجتوں میں سے کسی حجت کی ضرورت پڑے گی اسی لیے جامع صغیر میں انھیں مشروط قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر قاضی نے عقد کا مشاہدہ کیا ہو اور اسے عقد کی تاریخ بھی معلوم ہو اور عیب بالکل عیاں اور ظاہر ہو تو اس صورت میں بائع پر مبیع واپس کرنے کا حکم صادر کردے گا اور مشتری کا بائع پر غلام واپس کرنے کا حکم ہی بائع کے موکل پر واپس کرنے کا حکم شمار ہوگا اور بائع یعنی وکیل کے لیے علیحدہ کسی حکم اور آرڈر کی ضرورت نہیں ہوگی۔

قَالَ وَكَذٰلِكَ إِنْ رَدَّهُ عَلَيْهِ بِعَيْبٍ يَحْدُثُ مِثْلُهُ بِبَيِّنَةٍ أَوْ بِإِبَاءِ يَمِيْنٍ، لِأَنَّ الْبَيِّنَةَ حُجَّةٌ مُطْلَقَةٌ، وَالتَّوْكِيْلُ مُضْطَرٌّ فِي النُّكُوْلِ لِبُعْدِ الْعَيْبِ عَنْ عِلْمِهِ بِاعْتِبَارِ عَدَمِ مُمَارَسَةِ الْمَبِيْعِ فَلَزِمَ الْأَمْرَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ایسے ہی اگر مشتری نے بینہ سے یا قسم سے انکار کی وجہ سے غلام کو کسی ایسے عیب کی وجہ سے مشتری پر واپس کیا جس کے مثل پیدا ہوسکتا ہے، اس لیے کہ بینہ حجت کاملہ ہے اور وکیل قسم سے انکار کی وجہ سے مجبور ہے، کیونکہ مبیع کے ساتھ عدم

ممارست کی وجہ سے عیب وکیل کے علم سے دور ہے، اس لیے موکل پر غلام لازم ہوگا۔

اللغات:

﴿یحدث﴾ پیدا ہوسکتا ہے۔ ﴿بینة﴾ گواہی۔ ﴿إباء﴾ انکار۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿حجّة﴾ دلیل۔ ﴿بُعد﴾ دوری۔
﴿ممارسة﴾ مہارت، تجربہ کاری۔

خیارِ عیب کے ذریعے ہونے والی واپسی کا بذریعہ قضا ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے کسی ایسے عیب کی وجہ سے غلام کو بائع پر واپس کیا جو عیب مشتری کے پاس پیدا ہوسکتا ہے اور اس نے غلام کو قاضی کے ایسے فیصلے سے واپس کیا جو بینہ یا بائع کے قسم سے انکار کو شامل تھا تو اس صورت میں بھی جس طرح وکیل کے حق میں غلام واپس ہوگا اسی طرح موکل کے حق میں بھی واپس ہوگا اور موکل پر واپس کرنے کے لیے نئے فیصلے اور نئے بینہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ جب بینہ کے ذریعہ مشتری نے بائع پر غلام واپس کیا اور یہ ثابت کردیا کہ عیب بائع کے پاس موجود تھا تو اسی سے یہ بھی ثابت ہوجائے گا کہ مذکورہ عیب موکل کے پاس بھی موجود تھا اور چونکہ بائع پر غلام کی واپسی متحقق ہوچکی ہے اس لیے موکل پر بھی اس کی واپسی متحقق ہوجائے گی۔

اور اگر بائع کے قسم سے انکار کی وجہ سے مشتری نے غلام واپس کیا ہے تو اس صورت میں بھی یہ واپسی موکل پر لازم ہوگی، کیونکہ بائع قسم سے انکار کرنے میں مجبور ہے اور چونکہ غلام موکل کے پاس تھا اس لیے بائع کو اس کے متعلق معیوب ہونے یا نہ ہونے کا کوئی علم نہیں ہے اس لیے وہ لامحالہ قسم سے انکار کردے گا اور اس انکار کی وجہ سے جس طرح بائع یعنی وکیل پر غلام کی واپسی لازم ہوگی اسی طرح اس کے موکل پر بھی لازم ہوگی۔

قَالَ وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ بِإِقْرَارٍ لَزِمَ الْمَأْمُوْرَ، لِأَنَّ الْإِقْرَارَ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ وَهُوَ غَيْرُ مُضْطَرٍّ إِلَيْهِ لِإِمْكَانِهِ السُّكُوْتَ وَالنُّكُوْلَ إِلَّا أَنَّ لَهُ أَنْ يُخَاصِمَ الْمُوَكِّلَ فَيُلْزِمَهُ بِبَيِّنَةٍ أَوْ بِنُكُوْلِهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ الرَّدُّ بِغَيْرِ قَضَاءٍ بِإِقْرَارٍ وَالْعَيْبُ يَحْدُثُ مِثْلُهُ لَايَكُوْنُ لَهُ أَنْ يُخَاصِمَ بَائِعَهُ، لِأَنَّهُ بَيْعٌ جَدِيْدٌ فِيْ حَقِّ ثَالِثٍ وَالْبَائِعُ ثَالِثُهُمَا، وَالرَّدُّ بِالْقَضَاءِ فَسْخٌ لِعُمُوْمِ وِلَايَةِ الْقَاضِيْ غَيْرَ أَنَّ الْحُجَّةَ قَاصِرَةٌ وَهِيَ الْإِقْرَارُ فَمِنْ حَيْثُ الْفَسْخِ كَانَ لَهُ أَنْ يُخَاصِمَهُ وَمِنْ حَيْثُ الْقُصُوْرِ فِي الْحُجَّةِ لَايَلْزَمُ الْمُوَكِّلَ إِلَّا بِحُجَّةٍ، وَلَوْكَانَ الْعَيْبُ لَايَحْدُثُ مِثْلُهُ وَالرَّدُّ بِغَيْرِ قَضَاءٍ بِإِقْرَارِهِ يَلْزَمُ الْمُوَكِّلَ مِنْ غَيْرِ خُصُوْمَةٍ فِيْ رِوَايَةٍ، لِأَنَّ الرَّدَّ مُتَعَيَّنٌ، وَفِيْ عَامَّةِ الرِّوَايَاتِ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُخَاصِمَهُ لِمَا ذَكَرْنَا، وَالْحَقُّ فِيْ وَصْفِ السَّلَامَةِ ثُمَّ يَنْتَقِلُ إِلَى الرَّدِّ ثُمَّ إِلَى الرُّجُوْعِ بِالنُّقْصَانِ فَلَمْ يَتَعَيَّنِ الرَّدُّ وَقَدْ بَيَّنَّاهُ فِي الْكِفَايَةِ بِأَطْوَلَ مِنْ هٰذَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر یہ واپسی وکیل کے اقرار سے ہو تو غلام وکیل پر لازم ہوگا اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور وکیل

اقرار کرنے میں مجبور بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے لیے خاموش رہنا اور قسم سے انکار کرنا ممکن تھا لیکن وکیل کو موکل سے مخاصمہ کرنے اور پھر بینہ یا قسم سے انکار کے ذریعے غلام کو موکل پر لازم کرنے کا اختیار ہے، برخلاف اس صورت کے جب واپسی بدون قضائے قاضی وکیل کے اقرار سے ہو اور اس جیسا عیب (مشتری کے پاس) پیدا ہوسکتا ہو تو وکیل کے لیے اپنے موکل سے مخاصمہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ ثالث کے حق میں یہ بیع جدید ہے اور موکل ان کا تیسرا ہے اور قضائے قاضی سے جو واپسی ہوتی ہے وہ فسخ ہے، کیونکہ قاضی کی ولایت عام ہے لیکن یہ فسخ حجت قاصرہ یعنی اقرار کی وجہ سے ہوا ہے اس لیے فسخ کی حیثیت سے وکیل کے لیے موکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار ہوگا لیکن حجت قاصرہ ہونے کی وجہ سے دوسری حجت کے بغیر یہ فسخ موکل پر لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ ایسا عیب ہو جس کے مثل پیدا نہیں ہوسکتا اور واپسی وکیل کے اقرار سے بدون قضاء کے ہو تو ایک روایت میں یہ واپسی خصومت کے بغیر موکل پر لازم ہوگی کیونکہ واپسی متعین ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور حق وصف سلامت میں ہے پھر واپسی کی طرف منتقل ہوگا پھر رجوع بالنقصان کی طرف منتقل ہوگا اس لیے واپسی متعین نہیں ہوئی اور کفایۃ المنتہی میں ہم نے اس سے بھی زیادہ مفصل بیان کیا ہے۔

اللغات:

﴿قاصرة﴾ کمزور، غیر کامل۔ ﴿نکول﴾ قسم دینے سے انکار کرنا۔ ﴿یخاصم﴾ جھگڑا کرے۔ ﴿لا یحدث﴾ نہیں پیدا ہوتا ہے۔

اقرار کے ذریعے ہونے والی واپسی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل نے غلام کے اپنے پاس معیوب ہونے کا اقرار کرلیا اور اس اقرار کے نتیجے میں قاضی نے مشتری کو مبیع یعنی غلام، بائع یعنی وکیل کو پاس واپس کرنے کا حکم دیا تو قاضی کا امر بالرد صرف وکیل پر واقع ہوگا اور مشتری، بائع یعنی وکیل کے پاس مبیع کو واپس کرنے کا مجاز ہوگا لیکن اس امر کی وجہ سے وکیل اپنے موکل پر واپس کرنے کا حق دار نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ امر بالرد وکیل یعنی بائع کے اقرار سے ہوا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مقر کا اقرار اور اس سے ثابت ہونے والا حکم اس کے حق میں خاص ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوتا لہٰذا صورت مسئلہ میں امر بالرد کا جو حکم ہے وہ وکیل یعنی بائع کے ساتھ خاص ہوگا اور مشتری بائع پر غلام واپس کرنے کا حق دار ہوگا۔ کیونکہ بائع ہی مبیع کے معیوب ہونے کا مقر اور معترف ہے اور موکل چونکہ اس اقرار کا مقر نہیں ہے لہٰذا بائع اپنے موکل پر مذکورہ مبیع کو واپس کرنے کا حق دار نہیں ہوگا۔

البتہ بائع یعنی وکیل کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے موکل سے اس سلسلے میں مخاصمت کرے چنانچہ اگر وکیل نے بینہ سے یہ ثابت کردیا کہ غلام موکل کے پاس بھی معیوب تھا یا وکیل بینہ پیش نہ کرسکا اور جب موکل سے قسم کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے انکار کردیا تو ان صورتوں میں یہ ثابت ہوجائے گا کہ غلام موکل کے قبضہ میں بھی معیوب تھا، لہٰذا اب وہ غلام موکل پر واپس کیا جائے گا۔

بخلاف ما إذا کان الردّ بغیر قضاء الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وکیل یعنی بائع نے اپنے پاس غلام کے معیوب ہونے کا اقرار کیا اور اس کے اقرار پر مشتری نے وہ غلام اسے واپس کردیا اور قاضی سے اس سلسلے میں مداخلت کی درخواست نہیں کی گئی

اورعیب بھی ایسا ہے کہ اس جیسا عیب بائع یا مشتری میں سے کسی کے پاس پیدا ہوسکتا ہے تو اس صورت میں وکیل کے لیے اپنے موکل سے مخاصمہ کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ جب قضائے قاضی کے بغیر صرف بائع کے اقرار سے مبیع کی واپسی ہوئی ہے تو یہ واپسی بائع اور مشتری کے مابین تو فسخ بیع ہے، لیکن بائع کے بائع یعنی موکل کے حق میں یہ واپسی بیع جدید ہوگی اور ایسا ہو جائے گا کہ گویا مشتری نے بائع یعنی وکیل کو غلام فروخت کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وکیل مشتری ہوگا اس لیے اسے اپنے موکل پر وہ غلام واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی اس سے مخاصمت کرنے کا حق ہوگا۔

ہاں اگر یہ واپسی قضائے قاضی کو شامل ہوتی تو اس صورت میں وکیل کو اپنے موکل سے مخاصمہ کرنے کا حق ہوتا، اس لیے کہ قاضی کی ولایت عام ہے اور ہر کسی کو شامل ہے مگر چونکہ یہاں جو واپسی ہوئی ہے وہ محض اقرار سے ہوئی ہے اس لیے یہ واپسی صرف اقرار کرنے والے یعنی وکیل کے حق میں ثابت ہوگی، کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے البتہ اگر وکیل بینہ سے یہ ثابت کر دیتا ہے کہ غلام موکل کے قبضے میں بھی معیوب تھا تو اس صورت میں نئے سرے سے اسے موکل سے مخاصمہ کرنے کا حق اور اختیار ہوگا۔

ولو کان العیب الخ فرماتے ہیں کہ اگر مبیع میں ایسا عیب ہو کہ اس جیسا عیب مشتری کے پاس پیدا نہ ہوسکتا ہو اور مبیع کی واپسی قضائے قاضی کے بغیر محض بائع کے اقرار سے ہوئی ہو تو مبسوط کی کتاب البیوع والی روایت کے مطابق وکیل یعنی بائع پر جو واپسی ہوگی وہی واپسی موکل پر بھی لازم اور نافذ ہوگی اور وکیل کو موکل پر مبیع واپس کرنے کے لیے کسی بینہ اور دلیل کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ جب عیب کی یہ پوزیشن ہے کہ اس جیسا عیب مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوسکتا تو یہ بات طے ہوگئی کہ مبیع موکل ہی کے پاس معیوب تھی اور موکل کے پاس معیوب ہونے کی صورت میں اس پر مبیع کی واپسی متعین ہے خواہ یہ کام قاضی کے حکم سے ہو یا آپسی گفتگو سے ہو اس لیے وکیل کے اقرار سے جب اس پر مبیع واپس کی جائے گی تو یہ موکل پر بھی واپسی شمار ہوگی اور اس کے لیے الگ سے کسی حجت اور دلیل کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اور مبسوط کی عام روایات میں یہ ہے کہ اس صورت میں بھی غلام صرف مقر یعنی وکیل پر واپس کیا جائے گا اور موکل پر اس کی واپسی لازمی نہیں ہوگی، کیونکہ جب مقر کے اقرار کی وجہ سے واپسی ہوئی ہے تو یہ واپسی ثالث یعنی موکل کے حق میں بیع جدید ہے جیسا کہ ابھی اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

والحق في وصف السلامة الخ یہاں سے صاحب ہدایہ نے مبسوط کی کتاب البیوع والی روایت کی کمزوری اور اس کے ضعف کو ثابت کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مبیع کی واپسی کو متعین قرار دینا درست نہیں ہے، اس لیے کہ مشتری کا حق سب سے پہلے وصف سلامت میں ثابت ہے یعنی عقد بیع کا تقاضہ یہ ہے کہ مشتری کو مبیع صحیح سالم ملے، لیکن اگر مبیع معیوب ہو تو اس کا یہ حق رد یعنی واپسی کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اگر سابقہ عیب کے ساتھ کوئی دوسرا عیب مشتری کے پاس پیدا ہو جائے تو اس صورت میں مشتری کا حق رجوع **بنقصان الثمن** کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور حق رد ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا مبیع کے معیوب ہونے پر صرف رد اور واپسی کو متعین کرنا درست نہیں ہے، ویسے کفایۃ المنتہی میں اس پر سیر حاصل بحث اور مواد موجود ہے اس لیے اگر یہاں آپ کی تشنگی دور نہ ہوئی ہو تو کفایۃ المنتہی کا مطالعہ ضرور کریں۔

قَالَ وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ أَمَرْتُكَ بِبَيْعِ عَبْدِيْ بِنَقْدٍ فَبِعْتَهُ بِنَسِيْئَةٍ وَقَالَ الْمَأْمُوْرُ أَمَرْتَنِيْ بِبَيْعِهِ وَلَمْ تَقُلْ شَيْئًا فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْآمِرِ، لِأَنَّ الْأَمْرَ يُسْتَفَادُ مِنْ جِهَتِهِ وَلَا دَلَالَةَ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا میں نے تجھے اپنا غلام نقد میں فروخت کرنے کا حکم دیا تھا، لیکن تم نے اسے ادھار بیچ دیا ہے، وکیل نے کہا کہ تم نے مجھے اسے فروخت کرنے کا حکم دیا تھا اور کچھ نہیں کہا تھا تو موکل کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ حکم اسی کی طرف سے مستفاد ہے اور اطلاق پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اللغات:

﴿أمرتك﴾ میں نے تجھے حکم کیا تھا۔ ﴿بعتهٗ﴾ تو نے اسے بیچا ہے۔ ﴿نسيئة﴾ ادھار۔

وکیل اور موکل کا نقد اور اُدھار میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل اور موکل کے درمیان نوعیتِ عقد میں اختلاف ہوگیا اور موکل نے کہا کہ میں نے تجھے نقد رقم میں اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا تھا لیکن تم نے اسے ادھار میں بیچ دیا اور وکیل کہنے لگا کہ آپ نے مجھے مطلق غلام فروخت کرنے کا حکم دیا تھا اور نقد یا ادھار بیچنے کے متعلق کچھ نہیں کہا تھا تو اس صورت میں آمر کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ غلام بیچنے کا حکم آمر ہی کی طرف سے صادر ہوا ہے، لہٰذا حکم کی تفصیل وتشریح کے متعلق اسی کی بات معتبر ہوگی اور صورت مسئلہ میں چونکہ امر بالبیع کے اطلاق پر کوئی قرینہ اور علامت بھی نہیں ہے، اس لیے یہاں موکل کے حکم کے اطلاق پر محمول نہیں کریں گے اور جس قید کا وہ دعوی کر رہا ہے یعنی نقد فروخت کرنے کے لیے وکیل بنانے کا وہی دعوی معتبر ہوگا۔

قَالَ وَإِنِ اخْتَلَفَ فِيْ ذٰلِكَ الْمُضَارِبُ وَرَبُّ الْمَالِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُضَارِبِ، لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْمُضَارَبَةِ الْعُمُوْمُ، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ بِذِكْرِ لَفْظَةِ الْمُضَارَبَةِ فَقَامَتْ دَلَالَةُ الْإِطْلَاقِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَّعٰى رَبُّ الْمَالِ الْمُضَارَبَةَ فِيْ نَوْعٍ وَالْمُضَارِبُ فِيْ نَوْعٍ آخَرَ حَيْثُ يَكُوْنُ الْقَوْلُ لِرَبِّ الْمَالِ، لِأَنَّهُ سَقَطَ الْإِطْلَاقُ فِيْهِ بِتَصَادُقِهِمَا فَنَزَلَ إِلَى الْوَكَالَةِ الْمَحْضَةِ، ثُمَّ مُطْلَقُ الْأَمْرِ بِالْبَيْعِ يَنْتَظِمُهُ نَقْدًا وَنَسِيْئَةً إِلٰى أَيِّ أَجَلٍ كَانَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَعِنْدَهُمَا يَتَقَيَّدُ بِأَجَلٍ مُتَعَارَفٍ، وَالْوَجْهُ قَدْ تَقَدَّمَ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر مضارب اور رب المال نے اس سلسلے میں اختلاف کیا تو مضارب کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ مضاربت میں عموم اصل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ لفظ مضاربت ذکر کرنے سے مضارب تصرف کا مالک ہو جاتا ہے لہٰذا اطلاق پر دلالت موجود ہے۔ اس کے برخلاف اگر رب المال نے ایک نوع کی مضاربت کا دعویٰ کیا اور مضارب نے دوسری نوع کا دعویٰ کیا تو رب المال کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ دونوں کے اتفاق سے مضاربت کا اطلاق ساقط ہوگیا ہے لہٰذا اسے وکالتِ محضہ کی طرف اتار لیا جائے گا، پھر مطلق امر بالبیع نقد اور ادھار دونوں بیع کو شامل ہے خواہ کوئی بھی میعاد ہو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے

یہاں میعاد متعارف کے ساتھ مقید ہوگا۔ اوراس کی دلیل پہلے گذر چکی ہے۔

اللغاتُ:

﴿ادّعٰی﴾ دعویٰ کیا۔ ﴿نسیئة﴾ ادھار مال کی فروخت۔ ﴿أجل﴾ مدت مقررہ۔ ﴿تصادق﴾ ایک دوسرے کی تصدیق کرنا۔

مضارب اور رب المال کے درمیان نقد اور ادھار میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مضارب اور رب المال کے درمیان مضاربت کو مطلق رکھنے اور نقد عقد کرنے کے متعلق اختلاف ہوا اور رب المال کہنے لگا کہ میں نے مضارب کو نقد فروخت کرنے کے لیے مال دیا تھا اور مضارب نے کہا کہ تم نے صرف مضاربت کے لیے مال دیا تھا تو اس صورت میں مضارب کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ یہاں مضارب کے قول یعنی مضاربت کے مطلق ہونے پر علامت موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ مضاربت میں عام اور مطلق ہونا اصل ہے یہی وجہ ہے کہ اگر رب المال یہ کہہ دے کہ میں نے فلاں کو مضاربت کے لیے مال دیا ہے تو اس سے مضاربت متحقق ہو جائے گی اور مضارب کو تصرف کا حق حاصل ہو جائے گا اس سے بھی معلوم ہوا کہ مضاربت میں اطلاق اصل ہے اور چونکہ مضارب اس اصل کا مدعی ہے اس لیے اس کا قول معتبر ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر رب المال نے کپڑے کی ایک نوع مثلاً ریشمی کپڑے میں مضاربت کا دعویٰ کیا اور مضارب نے کپڑے کی دوسری نوع مثلاً سوتی کپڑے میں مضاربت کا دعویٰ کیا تو اس سلسلے میں رب المال کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ مضارب اور رب المال دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ مضاربت مطلق نہیں ہے بلکہ کپڑے کی نوع کے ساتھ مقید ہے اس لیے عقدِ مضاربت کو عقدِ وکالت کے درجے میں اتار لیا جائے گا اور مضارب وکیل اور رب المال موکل ہوگا اور ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ اگر وکیل اور موکل کے مابین نوعیتِ وکالت میں اختلاف ہو جائے تو موکل کا قول معتبر ہوتا ہے، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں بھی موکل جو رب المال ہے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

ثم مطلق الأمر بالبیع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ وکالت کی صورت میں مطلق بیع کا حکم دینا بیع نقد اور بیع ادھار دونوں کو شامل ہے اور اگر موکل کی طرف سے نقد یا ادھار کی کوئی وضاحت یا صراحت نہ ہو تو وکیل نقد بھی فروخت کرسکتا ہے اور ادھار بھی فروخت کرسکتا ہے، البتہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ادھار فروخت کرنے کے لیے کسی متعارف میعاد کی ضرورت نہیں ہے، لیکن حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ادھار بیچنے کی صورت میں میعاد متعارف ہونا شرط اور ضروری ہے اور اس اختلاف کی دلیل توکیل بالبیع کی فصل کے تحت گذر چکی ہے، یعنی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل بالبیع قلیل وکثیر ثمن اور سامان کے عوض مبیع کو فروخت کرسکتا ہے جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں وکیل کا اختیار عرف اور متعارف کے ساتھ مقید ہوگا۔

قَالَ وَمَنْ أَمَرَ رَجُلًا بِبَيْعِ عَبْدِهٖ فَبَاعَهٗ وَأَخَذَ بِالثَّمَنِ رَهْنًا فَضَاعَ فِيْ يَدِهٖ أَوْ أَخَذَ بِهٖ كَفِيْلًا فَتَوَى الْمَالُ عَلَيْهِ فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الْوَكِيْلَ أَصِيْلٌ فِي الْحُقُوْقِ وَقَبْضَ الثَّمَنَ مِنْهَا وَالْكَفَالَةُ تَوَثُّقٌ بِهٖ، وَالْاِرْتِهَانُ وَثِيْقَةٌ لِجَانِبِ

الْإِسْتِيْفَاءِ فَيَمْلِكُهُمَا، بِخِلَافِ الْوَكِيْلِ بِقَبْضِ الدَّيْنِ، لِأَنَّهُ يَفْعَلُ نِيَابَةً وَقَدْ أَنَابَهُ فِيْ قَبْضِ الدَّيْنِ دُوْنَ الْكَفَالَةِ وَأَخْذِ الرَّهْنَ، وَالْوَكِيْلُ بِالْبَيْعِ يَقْبِضُ أَصَالَةً، وَلِهٰذَا لَايَمْلِكُ الْمُوَكِّلُ حَجْرَهُ عَنْهُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا چنانچہ وکیل نے اسے فروخت کرکے ثمن کے عوض رہن لے لیا اور وہ مال اس کے قبضہ میں ضائع ہوگیا یا وکیل نے ثمن کے لیے کفیل لے لیا پھر اس پر مال ہلاک ہوگیا تو وکیل پر ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ حقوقِ بیع میں وکیل اصیل ہوتا ہے اور ثمن پر قبضہ کرنا حقوقِ عقد میں سے ہے اور کفیل لینا اس کے ساتھ مضبوطی ہے اور رہن لینا بھی وصولیابی کے لیے وثیقہ ہے، اس لیے وکیل دونوں کا مالک ہوگا۔

برخلاف دین پر قبضہ کرنے کے وکیل کے، اس لیے کہ وہ نیابۃً کام کرتا ہے اور موکل نے اسے دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے نہ کہ کفالہ قبول کرنے اور رہن لینے کا۔ اور وکیل بالبیع اصالۃً قبضہ کرتا ہے اسی لیے موکل وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے روکنے کا مالک نہیں ہے۔

اللغات:

﴿بیع﴾ فروخت کرنا۔ ﴿ضاع﴾ ضائع ہوگیا۔ ﴿توی﴾ ہلاک ہوگیا۔ ﴿أنابه﴾ اس کو قائم مقام بنایا ہے۔ ﴿حجره﴾ اس پر پابندی لگانا۔ ﴿توثق﴾ اعتماد پختہ کرنا۔

وکیل بالبیع کا ثمن کے عوض رہن قبول کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے موکل کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے اسے فروخت کردیا لیکن ثمن کے عوض وکیل نے مشتری سے رہن لے لیا اور شئی مرہون وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی، یا وکیل نے ثمن کے متعلق مشتری سے کوئی کفیل لے لیا مگر کفیل پر مال ہلاک ہوگیا بایں طور کہ کفیل مفلس ہوکر مرگیا یا مکفول عنہ مرگیا یا غیبت منقطعہ کے طور پر غائب ہوگیا تو ظاہر ہے کہ اب ثمن کی وصولیابی متعذر ہوگئی مگر پھر بھی وکیل پر ان وجوہات کی وجہ سے کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ حقوقِ بیع وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور وکیل اس سلسلے میں اصیل ہوتا ہے اور ثمن پر قبضہ کرنا بھی حقوقِ عقد میں سے ایک حق ہے اور ثمن کے لیے رہن لینا یا کفیل لینا دونوں چیزیں ثمن کی وصولیابی کے لیے وثیقہ ہیں اس لیے جس طرح ثمن پر قبضہ کرنا حقوقِ عقد میں سے ہے اسی طرح ثمن وصول کرنے کے لیے رہن یا کفیل لینا بھی حقوقِ عقد میں سے ایک حق ہوگا اور چونکہ حقوقِ عقد وکیل کی طرف راجع ہیں، اس لیے رہن لینا یا کفیل لینا وکیل کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرنا ہوگا اور اگر وکیل ثمن پر قبضہ کرلے پھر ثمن اس کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوتا، کیونکہ ثمن پر وکیل کا قبضہ قبضۂ امانت ہوتا ہے اور قبضۂ امانت مضمون نہیں ہوتا، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں وکیل پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا تو وکیل کے لیے دین کے عوض رہن لینا یا کفیل لینا جائز نہیں ہے، اور اگر وکیل نے دین کے عوض رہن لے لیا یا کفیل لے لیا اور پھر شئی مرہون اس کے پاس ہلاک ہوگئی یا

کفیل پر مال ہلاک ہوگیا تو ان صورتوں میں وکیل پر موکل کے دین کا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ موکل نے وکیل کو قرضہ وصول کرنے اور دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے اور دین کے عوض رہن لینے یا کفیل لینے کا وکیل نہیں بنایا ہے اور پھر وکیل اپنے اصیل یا موکل کا نائب ہوتا ہے۔ اس لیے اس وکیل کے لیے دین کے عوض رہن یا کفیل لینا درست نہیں ہے۔

اس کے بالمقابل عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ بیع سے متعلق ہے اور وکیل بالبیع ثمن وصول کرنے میں اصیل ہوتا ہے نائب نہیں ہوتا، اس لیے اس کے لیے ثمن کے متعلق رہن لینے اور کفیل لینے نیز ہر وہ کام کرنے کی اجازت ہے جس سے ثمن کی وصولیابی میں پختگی اور مضبوطی ہو، وکیل بالبیع کے اصیل ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر موکل وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے منع کرنا چاہے تو منع نہیں کرسکتا جب کہ وکیل بقبض الدین کو موکل جب چاہے منع اور دفع کرسکتا ہے۔

فقط واللّٰہ أعلم وعلمہ وأتم

فَصلٌ أَیْ هٰذَا فَصلٌ فِيْ تَوْكِيْلِ الرَّجُلَيْنِ

یہ فصل دولوگوں کو وکیل بنانے کے بیان میں ہے

اس سے پہلے ایک شخص کو وکیل بنانے کے متعلق احکام ومسائل بیان کئے گئے ہیں اور اب یہاں سے دولوگوں کو وکیل بنانے کے احکام ومسائل بیان کیے جارہے ہیں اور یہ بات تو ظاہر وباہر ہے کہ الواحد يتقدم على الاثنين۔

وَإِذَا وَكَّلَ وَكِيْلَيْنِ فَلَيْسَ لِأَحَدِهِمَا أَنْ يَتَصَرَّفَ فِيْمَا وُكِّلَا بِهِ دُوْنَ الْآخَرِ، وَهٰذَا فِيْ تَصَرُّفٍ يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى الرَّأْيِ كَالْبَيْعِ وَالْخُلْعِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ، لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ رَضِيَ بِرَأْيِهِمَا لَا بِرَأْيِ أَحَدِهِمَا، وَالْبَدَلُ وَإِنْ كَانَ مُقَدَّرًا وَلٰكِنَّ التَّقْدِيْرَ لَايَمْنَعُ اسْتِعْمَالَ الرَّأْيِ فِي الزِّيَادَةِ وَاخْتِيَارِ الْمُشْتَرِيْ.

ترجمه: اگر کسی نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا تو ان میں سے کسی ایک کے لیے دوسرے کے بغیر اس چیز میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے جس میں انھیں وکیل بنایا گیا ہے اور یہ حکم اس تصرف میں ہے جس میں رائے کی ضرورت پڑتی ہے، جیسے بیع اور خلع وغیرہ ، کیونکہ موکل ان دونوں کی رائے پر راضی ہے نہ کہ ان میں سے ایک کی رائے پر۔ اور بدل اگر چہ مقدر ہو، لیکن متعین کرنا زیادتی میں اور مشتری کو پسند کرنے میں استعمالِ رائے سے مانع نہیں ہے۔

اللغات:

﴿وکّلا﴾ ان دونوں کو وکیل بنایا گیا ہے۔ ﴿مقدّر﴾ مقرر، طے شدہ۔ ﴿تقدیر﴾ طے کرنا، مقرر کرنا۔

مہتم بالشان کام کی توکیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دو آدمیوں کو کسی کام کے لیے وکیل بنایا اور وہ کام ایسا ہے جس میں رائے مشورے کی ضرورت پڑتی ہے جیسے بیع وشراء ہے یا خلع اور عتق علی مال وغیرہ ہے تو دونوں وکیلوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کی رائے اور اس کے مشورے کے بغیر موکل بہ میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ جب موکل نے دو آدمیوں کو ایک ہی کام کے لیے وکیل بنایا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں کی رائے کے ساتھ تصرف پر راضی ہوا ہے اور کسی ایک کی رائے پر تصرف کرانا اسے پسند نہیں ہے، اس لیے دونوں وکیلوں میں سے کسی ایک کے لیے دوسرے کی رائے اور اس کے مشورے کے بغیر تصرف کرنا موکل کی مرضی اور اس کی منشاء کے خلاف کام کرنا ہے اور وکیل کے لیے موکل کی منشاء کے خلاف تصرف کرنا درست نہیں ہے۔

والبدل وإن كان مقدرا الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اگر موکل بدل خلع کو متعین کردے اور یوں کہدے کہ دو ہزار میں خلع کرنا ہے یا مبیع کا ثمن متعین کر کے یوں کہدے کہ ایک ہزار میں بیچنا ہے تو اس صورت میں دونوں وکیلوں کی مجموعی رائے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہوگی اور اگر ایک وکیل بھی معاملہ کردے تو اس کا تصرف درست ہونا چاہئے، حالانکہ آپ نے تو علی الاطلاق ہر صورت میں دونوں وکیلوں کی رائے کو ضروری قرار دیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ عوض کی تعیین اگر چہ بدل کی کمی سے مانع ہے، لیکن بدل یعنی مبیع کے ثمن کی زیادتی اور مشتری کو پسند کرنے کے حوالے سے دونوں وکیلوں کی رائے لینے سے مانع نہیں ہے اس لیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دونوں میں سے ایک شخص جہاں دیدہ ہوتا ہے اور اسے بیع وشراء کی اچھی معلومات ہوتی ہے یا کوئی انسان شناس ہوتا ہے اور وہ اچھا مشتری تلاش کر لیتا ہے اور ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں موکل کا نفع ہی نفع ہے اس لیے اگر موکل نے دو کو وکیل بنایا ہے تو تنہا ایک وکیل کے لیے تصرف کرنا درست نہیں ہے۔

قَالَ إِلَّا أَنْ يُوَكِّلَهُمَا بِالْخُصُوْمَةِ، لِأَنَّ الْاِجْتِمَاعَ فِيْهَا مُتَعَذِّرٌ لِلْإِفْضَاءِ إِلَى الشَّغْبِ فِيْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ وَالرَّأْيُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ سَابِقًا لِتَقْوِيْمِ الْخُصُوْمَةِ.

ترجمه: فرماتے ہیں الا یہ کہ موکل دو لوگوں کو وکیل بالخصومت بنائے، کیونکہ خصومت میں دونوں کی رائے کا جمع ہونا دشوار ہے، اس لیے کہ یہ مجلس قضاء میں شور وغل کا سبب بنے گا، اور خصومت کی مضبوطی کے لیے رائے کی ضرورت اس پر مقدم ہے۔

اللغات:

﴿إفضاء﴾ پہنچانا۔ ﴿شغب﴾ شور وغل۔ ﴿سابق﴾ پہلے ہے۔ ﴿تقويم﴾ پختہ کرنا۔

دو وکیلوں کی موجودگی میں صرف ایک کا تصرف کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیع اور خلع وغیرہ کے لیے اگر کسی نے دو لوگوں کو وکیل بنایا تو ان میں سے ایک کے لیے دوسرے کی مرضی کے بغیر تصرف کرنا درست نہیں ہے، لیکن اگر خصومت اور مقدمہ پیش کرنے کے لیے کسی نے دو لوگوں کو وکیل بنایا اور ان میں سے ایک نے قاضی کے یہاں جا کر مقدمہ دائر کر دیا تو یہ درست ہے، اس لیے کہ مقدمہ قاضی کی مجلس میں پیش کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اگر قاضی کی مجلس میں ایک ایک مقدمے کے لیے دو دو آدمیوں کی رائے جمع کی جائے گی تو وہ مجلس شور وغل سے بھر جائے گی اور مقدمہ کا جو مقصد ہے یعنی اظہار حق اور احقاقِ حق وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا اور موکل کا مقصود چونکہ مقدمہ پیش کرانا ہے اور یہ مقصود ایک وکیل سے حاصل ہو جاتا ہے اس لیے گویا دلالۃ موکل ایک وکیل کے تصرف پر راضی ہوگا اور ایک کا تصرف درست ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ موکل ان دونوں کی باہمی رائے کے ساتھ مقدمہ پیش کرنے پر راضی ہے تو ایک کے مقدمہ پیش کرنے پر وہ کس طرح راضی ہوسکتا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ رائے اور مشورہ کرنا مقدمہ پیش کرنے اور قاضی کی مجلس تک جانے سے پہلے کا کام ہے اور عین ممکن ہے کہ دونوں نے پہلے مل بیٹھ کر مقدمہ پیش کرنے کے اصول وضوابط کو تیار کر لیا ہو اور پھر اتفاق رائے سے ایک مضمون بنا کر ایک وکیل نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر دیا ہو اور یہ درست اور جائز ہے۔

قَالَ أَوْ بِطَلَاقِ زَوْجَتِهِ بِغَيْرِ عِوَضٍ أَوْ بِعِتْقِ عَبْدِهِ بِغَيْرِ عِوَضٍ أَوْ بِرَدِّ وَدِيْعَةٍ عِنْدَهُ أَوْ قَضَاءِ دَيْنٍ عَلَيْهِ، لِأَنَّ

هٰذِهِ الْأَشْيَاءَ لَايُحْتَاجُ فِيْهَا إِلَى الرَّأْيِ، بَلْ هُوَ تَعْبِيْرٌ مَحْضٌ، وَعِبَارَةُ الْمُثَنّٰى وَالْوَاحِدِ سَوَاءٌ، وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ لَهُمَا طَلِّقَاهَا إِنْ شِئْتُمَا أَوْ قَالَ أَمْرُهَا بِأَيْدِيْكُمَا، لِأَنَّهُ تَفْوِيْضٌ إِلَى رَأْيِهِمَا أَلَا تَرٰى أَنَّهُ تَمْلِيْكٌ مُقْتَصِرٌ عَلَى الْمَجْلِسِ، وَلِأَنَّهُ عَلَّقَ الطَّلَاقَ بِفِعْلِهِمَا فَاعْتَبَرَهُ بِدُخُوْلِهِمَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ یا کسی نے بغیر عوض اپنی بیوی کو طلاق دینے یا بدون عوض اپنا غلام آزاد کرنے یا اپنے پاس سے ودیعت واپس کرنے یا اپنے اوپر واجب شدہ دین اداء کرنے کے لیے دو آدمیوں کو وکیل بنایا، کیونکہ یہ چیزیں ایسی ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ محض ترجمانی کرنا ہوتا ہے اور دو یا ایک کی ترجمانی برابر ہے۔ اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب موکل نے دو لوگوں سے کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو یا یہ کہا کہ اس کا معاملہ تمہارے ہاتھوں میں ہے، اس لیے کہ یہ دونوں کی رائے پر سپرد کرنا ہے کیا تم دیکھتے نہیں کہ یہ تملیک مجلس پر منحصر ہے اور اس لیے کہ موکل نے طلاق کو دونوں کے فعل پر معلق کیا ہے۔ لہٰذا اسے ان دونوں کے دخول پر قیاس کرو۔

اللغات:

﴿عتق﴾ آزادی۔ ﴿ودیعة﴾ امانت۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿تملیك﴾ مالک بنانا۔ ﴿مقتصر﴾ منحصر، موقوف۔

معمولی کام کے لیے وکالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا اور ان سے کہا کہ تم لوگ بغیر عوض کے میری بیوی کو طلاق دے دو یا بدون عوض میرا غلام آزاد کر دو یا موکل کے پاس کسی کا سامان بطور ودیعت رکھا ہو اور اس نے دو لوگوں کو اس کی ادائیگی کا وکیل بنا دیا یا موکل پر کسی کا قرض ہو اور اس نے اس دین کو اداء کرنے کے لیے دو لوگوں کو وکیل بنایا تو ان میں سے ہر ہر صورت میں اگر دونوں وکیلوں میں سے تنہا کوئی وکیل مذکورہ امور کو انجام دے دے اور اس میں دوسرے کی رائے شامل نہ ہو تو یہ درست اور جائز ہے، کیونکہ ان تمام صورتوں میں وکیلوں کا فریضہ یہ ہے کہ وہ موکل کے کلام کی ترجمانی کریں اور ترجمانی کرنے کے لیے تعداد یعنی دو کا ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا جس طرح دو کی ترجمانی درست ہے اسی طرح ایک وکیل کی ترجمانی بھی درست اور جائز ہے۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے دو آدمیوں سے کہا کہ تم لوگ چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو یا یہ کہا کہ میری عورت کے طلاق کا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے تو ان صورتوں میں تنہا کسی وکیل کے لیے موکل کی بیوی کو طلاق دینا درست نہیں ہے، کیونکہ موکل نے طلاق کو ان دونوں کی رائے پر سپرد کیا ہے، لہٰذا جب تک دونوں کی رائے شامل نہیں ہوگی اس وقت تک کسی ایک کے لیے طلاق دینے کا تصرف کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور پھر ان کا یہ تصرف صرف مجلس کے اندر اندر صحیح ہوگا، کیونکہ موکل نے طلقاها إن شئتما اور أمرها بأيديكما کے ذریعے انھیں طلاق کا مالک بنایا ہے اور تملیک مجلس پر موقوف اور منحصر ہوتی ہے، اس لیے مذکورہ دونوں آدمیوں کا تصرف تطلیق بھی مجلس تملیک پر منحصر ہوگا اور مجلس کے اندر اندر انھیں طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔

ولأنه علق الطلاق الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ موکل نے طلاق کو دونوں وکیلوں کے فعل پر معلق کیا ہے لہٰذا جب دونوں کا فعل صادر ہوگا اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور تنہا کسی ایک وکیل کے فعل تطلیق سے طلاق کا وقوع نہیں ہوگا اس کی مثال ایسی ہے جیسے

اگر کسی نے دو آدمیوں کو مخاطب کر کے کہا إن دخلتما الدار فزوجي طالق کہ اگر تم دونوں گھر میں داخل ہوئے تو میری بیوی کو طلاق ہے اب ظاہر ہے کہ جب تک دونوں داخل نہیں ہوں گے اس وقت تک کہنے والے کی بیوی پر طلاق نہیں واقع ہوگی اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب تک دونوں وکیل تصرف نہیں کریں گے اس وقت تک موکل کی بیوی پر طلاق نہیں واقع ہوگی۔

قَالَ وَلَيْسَ لِلْوَكِيْلِ أَنْ يُوَكِّلَ فِيْمَا وُكِّلَ بِهٖ، لِأَنَّهٗ فُوِّضَ إِلَيْهِ التَّصَرُّفُ دُوْنَ التَّوْكِيْلِ بِهٖ، وَهٰذَا لِأَنَّهٗ رَضِيَ بِرَأْيِهٖ، وَالنَّاسُ مُتَفَاوِتُوْنَ فِي الْآرَاءِ، قَالَ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَهُ الْمُوَكِّلُ لِوُجُوْدِ الرِّضَاءِ أَوْ يَقُوْلُ لَهٗ إِعْمَلْ بِرَأْيِكَ لِإِطْلَاقِ التَّفْوِيْضِ إِلٰى رَأْيِهٖ، وَإِذَا جَازَ فِيْ هٰذَا الْوَجْهِ يَكُوْنُ الثَّانِيْ وَكِيْلًا عَنِ الْمُوَكِّلِ حَتّٰى لَايَمْلِكَ الْأَوَّلُ عَزْلَهٗ وَلَايَنْعَزِلُ بِمَوْتِهٖ وَيَنْعَزِلَانِ بِمَوْتِ الْأَوَّلِ، وَقَدْ مَرَّ نَظِيْرُهٗ فِيْ أَدَبِ الْقَاضِيْ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ مؤکّل بہ میں وہ دوسرے کو وکیل بنائے، کیونکہ موکل نے اسے اس کام میں تصرف کا اختیار دیا ہے نہ کہ وکیل بنانے کا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ موکل اس وکیل کی رائے پر راضی ہوا ہے اور لوگوں کی آراء مختلف ہوتی ہیں الا یہ کہ موکل اسے اجازت دے دے، کیونکہ اس کی رضامندی پائی گئی یا موکل وکیل سے یہ کہہ دے تم اپنی رائے کے مطابق عمل کرو، اس لیے کہ (اب) اس کی رائے کی طرف سپردگی مطلق ہے، اور جب اس صورت میں وکیل کی توکیل جائز ہے تو دوسرا وکیل موکل کی طرف سے وکیل ہوگا یہاں تک کہ وکیل اول اسے معزول کرنے کا مالک نہیں ہوگا اور اس کی موت سے وکیل ثانی معزول نہیں ہوگا جب کہ موکل کی موت سے دونوں وکیل معزول ہو جائیں گے اور ادب القاضی میں اس کی نظیر گذر چکی ہے۔

اللغات:

﴿وُکّل﴾ وکیل بنایا گیا ہے۔ ﴿فوّض﴾ سپرد کیا گیا ہے۔ ﴿متفاوتون﴾ متفرق، مختلف۔ ﴿لاینعزل﴾ معزول نہیں ہوگا۔

وکیل کا آگے وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو وکیل کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی تیسرے شخص کو اس غلام کی فروختگی کا وکیل بنائے، کیونکہ موکل اور مالکِ غلام نے وکیل کو تصرف کرنے یعنی اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہے نہ کہ وکیل بنانے کے لیے وکیل بنایا ہے، اس لیے وکیل کے لیے تصرفِ بیع سے متعلق امور کی انجام دہی تو درست ہے لیکن کسی دوسرے کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے۔ اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ موکل اپنے وکیل کی رائے پر راضی ہوا ہے اور وکیل کے علاوہ دوسرے کی رائے پر اس کی رضامندی معدوم ہے اور لوگوں کی آراء چونکہ مختلف ہوتی ہیں اس لیے دوسرے کی رائے اور مشورے پر موکل راضی نہیں ہوگا اور باب وکالت میں بارہا یہ بات آچکی ہے کہ وکیل کے لیے موکل کی مرضی کے خلاف کوئی کام کرنا درست نہیں ہے البتہ اگر موکل وکیل کو اس کی اجازت دے دے یا علی الاطلاق معاملہ کو اس کے حوالے کر کے یہ کہہ دے إعمل برأیك تم اپنی رائے سے جو چاہو کرو تو اس صورت میں وکیل کے لیے جس طرح عقد بیع کرنا درست ہے اسی طرح دوسرے کو وکیل بنانا بھی درست اور جائز ہے، کیونکہ موکل کی طرف سے وکیل کے ہر تصرف میں رضاء اور اجازت موجود ہے۔ اور جب ان دونوں صورتوں میں وکیل کی

تو کیل درست ہے تو یہ یاد رکھیے کہ وکیل ثانی بھی موکل اول یعنی مالک کی طرف سے وکیل ہوگا یہی وجہ ہے کہ نہ تو وکیل اول اسے معزول کرنے کا مالک ہوگا اور نہ ہی اس کے مرنے سے وہ معزول ہوگا، کیونکہ وہ موکل اول کی طرف سے وکیل ہے نہ کہ وکیل اول یعنی موکل ثانی کی طرف سے، اس لیے وکیل اول کے مرنے جینے سے اس کی صحت پر کوئی آنچ نہیں آئے گی، ہاں اگر موکل اول مرجائے تو دونوں وکیل معزول ہوجائیں گے، کیونکہ دونوں اسی کے وکیل تھے جیسا کہ کتاب ادب القاضی میں اس کی پوری تفصیل گذر چکی ہے۔

قَالَ فَإِنْ وَكَّلَ بِغَيْرِ إِذْنِ مُوَكِّلِهِ فَعَقَدَ وَكِيْلُهُ بِحَضْرَتِهِ جَازَ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ حُضُوْرُ رَأْيِ الْأَوَّلِ وَقَدْ حَضَرَ، وَتَكَلَّمُوْا فِيْ حُقُوْقِهِ، وَإِنْ عَقَدَ فِيْ حَالِ غَيْبَتِهِ لَمْ يَجُزْ، لِأَنَّهُ فَاتَ رَأْيُهُ إِلَّا أَنْ يَبْلُغَهُ فَيُجِيْزُهُ، وَكَذَا لَوْ بَاعَ غَيْرُ الْوَكِيْلِ فَبَلَغَهُ فَأَجَازَهُ، لِأَنَّهُ حَضَرَ رَأْيُهُ، وَلَوْ قَدَّرَ الْأَوَّلُ الثَّمَنَ لِلثَّانِيْ فَعَقَدَ بِغَيْبَتِهِ يَجُوْزُ لِأَنَّ الرَّأْيَ يُحْتَاجُ إِلَيْهِ فِيْهِ لِتَقْدِيْرِ الثَّمَنِ ظَاهِرًا وَقَدْ حَصَلَ، وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا وَكَّلَ وَكِيْلَيْنِ وَقَدَّرَ الثَّمَنَ، لِأَنَّهُ لَمَّا فَوَّضَ إِلَيْهِمَا مَعَ تَقْدِيْرِ الثَّمَنِ ظَهَرَ أَنَّ غَرْضَهُ اجْتِمَاعُ رَأْيِهِمَا فِي الزِّيَادَةِ وَاخْتِيَارُ الْمُشْتَرِيْ عَلٰى مَابَيَّنَّاهُ، أَمَّا إِذَا لَمْ يُقَدِّرِ الثَّمَنَ وَفَوَّضَ إِلَى الْأَوَّلِ كَانَ غَرْضُهُ رَأْيَهُ فِيْ مُعْظَمِ الْأَمْرِ، وَهُوَ التَّقْدِيْرُ فِي الثَّمَنِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر وکیل اول نے موکل کی اجازت کے بغیر دوسرا وکیل بنادیا اور اس نے وکیل اول کی موجودگی میں عقد کیا تو جائز ہے، کیونکہ موکل کا مقصود وکیل اول کی رائے کا موجود ہونا ہے اور وہ یہاں موجود ہے اور علماء نے اس عقد کے حقوق میں کلام کیا ہے، اور اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں عقد کیا تو جائز نہیں ہے اس لیے کہ وکیل اول کی رائے فوت ہوگئی ہے الا یہ کہ وکیل اول کو خبر پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دے۔ اور ایسے ہی اگر وکیل کے علاوہ کسی اور نے فروخت کیا پھر وکیل کو خبر ہوئی اور اس نے اجازت دے دی، کیونکہ اس کی رائے موجود ہوگئی، اور اگر وکیل اول نے وکیل ثانی کے لیے ثمن متعین کردیا پھر وکیل ثانی نے اس کی عدم موجودگی میں عقد کیا تو بھی جائز ہے اس لیے کہ بہ ظاہر تعیینِ ثمن کے لیے عقد میں رائے کی ضرورت پڑتی ہے اور رائے حاصل ہو چکی ہے۔

اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب موکل نے دو وکیل بنائے ہوں اور ثمن کو متعین کردیا ہو، اس لیے کہ جب ثمن متعین کرنے کے باوجود موکل نے عقد دونوں وکیلوں کے سپرد کیا تو یہ واضح ہوگیا کہ موکل کا مقصد یہ تھا کہ ثمن بڑھانے اور مشتری کو پسند کرنے میں دونوں کی رائے اکٹھی ہوجائے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں، لیکن اگر موکل نے ثمن متعین نہیں کیا اور عقد وکیل اول کے سپرد کردیا تو موکل کا مقصد سب سے اہم چیز یعنی تعیینِ ثمن میں وکیل اول کی رائے جاننا ہوگا۔

اللغات:

﴿حضرۃ﴾ موجودگی۔ ﴿غیبۃ﴾ غیر موجودگی۔ ﴿یجیزۂ﴾ اس کی اجازت دے دے۔ ﴿تقدیر﴾ مقرر کرنا، طے کرنا۔

مذکورہ بالا مسئلہ کی تشریح:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان نے سلمان کو اپنی گاڑی فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور سلمان نے موکل یعنی نعمان سے پوچھے بغیر سلیم کو (گاڑی بیچنے کا) وکیل بنادیا، اب اگر سلیم نے وکیل اول یعنی سلمان کی موجودگی میں اس گاڑی کو فروخت کیا تو یہ فروختگی

درست اور جائز ہے کیونکہ موکل کا مقصد یہ ہے کہ اس گاڑی کی فروختگی میں وکیل اول یعنی سلمان کی رائے شامل ہو خواہ وہ خود اسے فروخت کرے یا کسی دوسرے سے فروخت کرائے اور صورت مسئلہ میں چونکہ اس کی موجودگی میں موکل کی گاڑی فروخت ہوئی ہے اور اس نے دوسرے سے اسے فروخت کرایا ہے اس لیے اس فروختگی میں یقیناً اس کی رائے شامل ہوگی اور یہ عقد درست ہوگا اور موکل پر نافذ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا مقصود حاصل ہو چکا ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ مذکورہ عقد کے حقوق کس وکیل کی طرف راجع ہوں گے؟ وکیل اول کی طرف یا وکیل ثانی کی طرف؟ تو اس سلسلے میں حضرات مشائخ کا اختلاف ہے، بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ حقوقِ عقد وکیل اول کی طرف راجع ہوں گے، کیونکہ موکل اسی کی رائے پر راضی ہے اور کچھ حضرات کی رائے یہ ہے کہ حقوقِ عقد وکیل ثانی کی طرف راجع ہوں گے، کیونکہ یہ عقد بیع ہے اور بیع میں جملہ حقوق عاقد ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔

وإن عقد في حال غيبة الخ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں اسے فروخت کیا تو یہ عقد موکل پر نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ اس عقد میں موکل کا مقصود یعنی وکیل اول کی رائے کا عقد میں شامل ہونا فوت ہو گیا ہے، ہاں اگر وکیلِ ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں عقد کیا اور پھر وکیل اول کو اس کی اطلاع ہوئی اور اس نے عقد کی اجازت دے کر اس کو نافذ کر دیا تو اس صورت میں موکل پر عقد نافذ ہو جائے گا، کیونکہ موکل کا مقصود یعنی وکیل اول کی رائے اس میں شامل ہوگئی ہے، یا ایسے ہی اگر وکیل ثانی کے علاوہ کسی تیسرے آدمی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں مبیع کو فروخت کر دیا اور پھر وکیل اول کو اس کی اطلاع پہنچی اور اس نے اسے نافذ کر دیا تو بھی عقد درست اور جائز ہو جائے گا۔

ولو قدر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وکیل اول نے وکیل ثانی کے لیے مبیع کا ثمن متعین کر دیا اور اس سے یہ کہہ دیا کہ یہ گاڑی دو ہزار میں فروخت کرنا اور پھر وکیل ثانی نے اسی ثمن پر اسے فروخت کیا تو عقد جائز ہوگا خواہ وکیل اول موجود ہو یا نہ ہو، کیونکہ وکیل اول کی رائے بہ ظاہر ثمن متعین کرنے کے لیے درکار ہوتی ہے اور صورت مسئلہ میں چونکہ وکیل اول نے ثمن متعین کر دیا ہے اس لیے عقد میں اس کی رائے شامل ہوگئی ہے لہٰذا بوقت عقد وہ موجود ہو یا نہ ہو بہر صورت عقد درست اور جائز ہوگا۔

وهذا بخلاف الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز بیچنے کے لیے دو وکیل مقرر کیے اور اس نے مبیع کا ثمن بھی متعین کر دیا تو اب دونوں وکیلوں میں سے کسی ایک کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دوسرے کی عدم موجودگی میں یا اس کی رائے لیے بغیر عقد کرے، کیونکہ جب موکل نے مبیع کا ثمن متعین کرنے کے بعد دو لوگوں کو عقد کی ذمے داری سونپی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اس کا مقصد ثمن کے اضافے میں اور اچھے اور ایمان دار مشتری کے انتخاب میں دونوں وکیلوں کی رائے کو جمع کرنا ہے اس لیے جب دونوں کی رائے شامل ہوگی تب عقد صحیح ہوگا اور تنہا کسی ایک وکیل کے لیے عقد کرنا درست نہیں ہوگا۔

البتہ اگر موکل نے ثمن متعین نہیں کیا اور اس نے وکیل اول کی طرف عقد کو سپرد کر دیا تو اب موکل کا مقصد یہ ہوگا کہ بیع کے سب سے اہم مسئلے میں یعنی ثمن متعین کرنے میں وکیل اول کی رائے موجود ہو اور یہ مقصد وکیل اول کے ثمن متعین کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے اس لیے اگر ثمن متعین کرنے کے بعد وکیل اول کسی کو عقد کرنے کا وکیل بناتا ہے اور وکیل ثانی عقد کر لیتا ہے تو وہ عقد درست اور جائز ہے خواہ اس عقد کے وقت وکیل اول موجود ہو یا نہ ہو۔

قَالَ وَإِذَا زَوَّجَ الْمُكَاتَبُ أَوِ الْعَبْدُ أَوِ الذِّمِّيُّ ابْنَتَهُ وَهِيَ صَغِيْرَةٌ حُرَّةٌ مُسْلِمَةٌ أَوْ بَاعَ أَوِ اشْتَرٰى لَهُمَا لَمْ يَجُزْ، مَعْنَاهُ التَّصَرُّفُ فِي مَالِهَا، لِأَنَّ الرِّقَّ وَالْكُفْرَ يَقْطَعَانِ الْوِلَايَةَ أَلَا يَرٰى أَنَّ الْمَرْقُوْقَ لَايَمْلِكُ إِنْكَاحَ نَفْسِهِ فَكَيْفَ يَمْلِكُ إِنْكَاحَ غَيْرِهِ وَكَذَا الْكَافِرُ لَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَتّٰى لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عَلَيْهِ، وَلِأَنَّهُ هٰذِهِ وِلَايَةٌ نَظَرِيَّةٌ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّفْوِيْضِ إِلَى الْقَادِرِ الْمُشْفِقِ لِيَتَحَقَّقَ مَعْنَى النَّظَرِ، وَالرِّقُّ يُزِيْلُ الْقُدْرَةَ وَالْكُفْرُ يَقْطَعُ الشَّفَقَةَ عَلَى الْمُسْلِمِ فَلَا تُفَوَّضُ إِلَيْهِمَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب یا غلام یا ذمی نے اپنی صغیرہ، آزاد اور مسلمان لڑکی کا نکاح کر دیا یا اس کے لیے خرید وفروخت کیا تو جائز نہیں ہے، اس کا مطلب اس کے مال میں تصرف کرنا ہے، کیونکہ رقیت اور کفر ولایت کو منقطع کر دیتے ہیں کیا دیکھتے نہیں کہ مملوک اپنی ذات کا نکاح نہیں کر سکتا تو وہ دوسرے کا نکاح کیوں کر سکے گا۔ اور ایسے ہی کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں ہے یہاں تک کہ مسلمان کے خلاف کافر کی شہادت مقبول نہیں ہے اور اس لیے کہ یہ ولایت نظری ہے لہٰذا اسے قادر اور مشفق کے سپرد کرنا ضروری ہے تا کہ نظر کے معنی متحقق ہو جائیں۔ اور رقیت قدرت کو زائل کر دیتی ہے جب کہ کفر مسلمان پر شفقت کو ختم کر دیتا ہے اس لیے یہ ولایت ان دونوں کے سپرد نہیں کی جائے گی۔

اللغات:

﴿زوّج﴾ شادی کرائی۔ ﴿ابنة﴾ بیٹی۔ ﴿رق﴾ غلامی۔ ﴿إنکاح﴾ شادی کروانا۔ ﴿نظریة﴾ مبنی بر مصلحت۔ ﴿یزیل﴾ ختم کر دیتا ہے۔ ﴿تفویض﴾ سپرد کرنا۔

مکاتب اور ذمی وغیرہ کی مسلمان صغیرہ بچی کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب، غلام اور ذمی کی صغیرہ بچی اگر مسلمان اور آزاد ہو تو ان لوگوں کے لیے نہ تو اس کے نفس میں تصرف کرنا یعنی اس کا نکاح کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کے مال میں تصرف کرنا یعنی اس کے لیے بیع وشراء کرنا جائز ہے، کیونکہ مذکورہ تصرفات از قبیل ولایت ہیں اور مذکورین میں سے کسی کو بھی صغیرہ، حرہ اور مسلمہ پر ولایت حاصل نہیں ہے، اس لیے کہ رقیت اور کفر ولایت کو ختم کر دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ غلام اپنا نکاح کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور جو شخص اپنی ذات پر نکاح کی قدرت نہیں رکھتا بھلا وہ دوسرے پر نکاح کی قدرت کیسے رکھ سکتا ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے اور نہ تو مسلمان کے خلاف کافر کی شہادت مقبول ہے چنانچہ قرآن کریم نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے **لن یجعل اللّٰہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا**۔ الحاصل جب مکاتب، غلام اور ذمی کو اپنی ذات پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر بھی انھی کوئی ولایت حاصل نہیں ہوگی اور صغیرہ حرہ مسلمہ کے حق میں ان کے لیے کوئی بھی تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ولأن ھذہ الخ فرماتے ہیں کہ صغیر اور صغیرہ پر ان کے اولیاء اور سر پرستوں کو جو ولایت حاصل ہوتی ہے وہ نظری اور مبنی بر شفقت ہوتی ہے اس لیے یہ ولایت اسی شخص کے سپرد کی جاتی ہے جو اسے بخوبی نبھانے پر قادر ہو اور مشفق ہو اور صورت مسئلہ میں

غلام، مکاتب اور کافر نہ تو مشفق ہیں اور نہ ہی اس ولایت کونبھانے پر قادر ہیں چنانچہ رقیت اور غلامیت سے قدرت ختم ہو جاتی ہے، اور کفر سے مسلم پر شفقت معدوم ہو جاتی ہے، اس لیے ان حوالوں سے بھی انھیں صغیر اور صغیرہ پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوگی اور نہ ہی یہ ولایت ان کے سپرد کی جائے گی۔

وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحمۃ اللہ علیہما الْمُرْتَدُّ إِذَا قُتِلَ عَلٰى رِدَّتِهٖ وَالْحَرْبِيُّ كَذٰلِكَ، لِأَنَّ الْحَرْبِيَّ أَبْعَدُ مِنَ الذِّمِّيِّ فَأَوْلٰى بِسَلْبِ الْوِلَايَةِ، وَأَمَّا الْمُرْتَدُّ فَتَصَرُّفُهُ فِيْ مَالِهٖ إِنْ كَانَ نَافِذًا عِنْدَهُمَا لٰكِنَّهُ مَوْقُوْفٌ عَلٰى وَلَدِهٖ وَمَالِ وَلَدِهٖ بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّهَا وِلَايَةٌ نَظَرِيَّةٌ وَذٰلِكَ بِاتِّفَاقِ الْمِلَّةِ وَهِيَ مُتَرَدِّدَةٌ ثُمَّ تَسْتَقِرُّ جِهَةُ الْإِنْقِطَاعِ إِذَا قُتِلَ عَلَى الرِّدَّةِ فَيَبْطُلُ، وَبِالْإِسْلَامِ يُجْعَلُ كَأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ كَانَ مُسْلِمًا فَيَصِحُّ.

ترجمه: حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما نے فرمایا کہ اگر مرتد اپنے ارتداد پر قتل کر دیا جائے تو وہ اور حربی دونوں کا یہی حکم ہے کیونکہ حربی ذمی سے بعید تر ہے لہٰذا اس کی ولایت بدرجۂ اولی سلب ہوگی، رہا مرتد تو اگر چہ اس کے مال میں اس کا تصرف حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں نافذ ہے، لیکن اس کے ولد پر اور ولد کے مال پر اس کا تصرف بالا جماع موقوف ہے، اس لیے کہ یہ ولایت نظری ہے اور نظر اتحاد ملت کی صورت میں متحقق ہوتی ہے حالانکہ مرتد کی ملت متردد ہوتی ہے۔ پھر جب وہ اپنی ملت پر قتل کر دیا گیا تو انقطاع کی جہت پختہ ہوگئی لہٰذا اس کا تصرف باطل ہوگا۔ اور اسلام لانے کی وجہ سے اسے ماضی میں بھی مسلمان قرار دیا جائے گا اس لیے اس کا تصرف درست ہوگا۔

اللغات:

﴿ردّة﴾ مرتد ہونا۔ ﴿أبعد﴾ زیادہ دُور۔ ﴿نظرية﴾ مبنی بر مصلحت۔ ﴿تستقر﴾ پختہ ہو جائے گا۔

مرتد اور حربی کے تصرفات ولایت:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان (العیاذ باللہ) مرتد ہو گیا اور بحالت ارتداد اسے قتل کر دیا گیا تو وہ اور حربی دونوں اپنی مسلم اولاد پر تصرف کے اہل نہیں ہیں، کیونکہ حربی ذمی سے بھی گیا گذرا اور ذلیل ہے اور چونکہ ذمی کو اپنی مسلم اولاد پر اور ان کے مال میں تصرف کا حق نہیں ہے، لہٰذا حربی کو تو بدرجۂ اولی یہ حق نہیں ہوگا۔ اور جہاں تک مرتد کا سوال ہے۔ تو حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اگر چہ اس کے اپنے مال میں اس کا تصرف نافذ ہے، لیکن اس کی اولاد اور اولاد کے مال میں اس کا تصرف ان حضرات کے یہاں موقوف ہے چنانچہ اگر وہ بحالت ارتداد مر گیا تو ظاہر ہے کہ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ ارتداد پر استقلال کی وجہ سے اس کی ولایت منقطع ہوگئی ہے، ہاں اگر مرتد دوبارہ مسلمان ہو گیا تو پھر اس کا تصرف درست ہوگا، کیونکہ حدیث **الإسلام يهدم ما كان قبله** کی رو سے اسلام لانے سے مرتد کو ماضی میں بھی برابر مسلمان سمجھا جائے گا، لیکن ان دونوں چیزوں سے پہلے مرتد کی حالت مشکوک اور متردد ہے اور اسکا مذہب بھی متردد ہے جب کہ تصرفات مذکورہ ولایت کے قبیل سے ہیں اور ولایت کے لیے اتحادِ ملت شرط ہے اور وہ یہاں معدوم ہے اس لیے مرتد کو بھی اپنی مسلمان اولاد پر کسی طرح کے تصرف کا حق نہیں ہے۔ **فقط واللّٰه أعلم وعلمه اتم**

صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ خصومت مہجور اور متروک ہے اس لیے اسے باب الوکالۃ بالبیع والشراء کے بعد بیان کیا گیا ہے کیونکہ یہ مہجور نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ غیر مہجور مہجور پر مقدم ہوتا ہے۔ (بنایہ ۳۵۴/۸)

قَالَ الْوَكِيْلُ بِالْخُصُوْمَةِ وَكِيْلٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ رَحَمَتُہ اللہِ عَلَيْہِ، هُوَ يَقُوْلُ إِنَّهُ رَضِيَ بِخُصُوْمَتِهٖ، وَالْقَبْضُ غَيْرُ خُصُوْمَةٍ وَلَمْ يَرْضَ بِهٖ، وَلَنَا أَنَّ مَنْ مَلَكَ شَيْئًا مَلَكَ إِتْمَامَهٗ، وَتَمَامُ الْخُصُوْمَةِ وَانْتِهَاؤُهَا بِالْقَبْضِ، وَالْفَتْوٰى الْيَوْمَ عَلٰى قَوْلِ زُفَرَ رَحَمَتُہ اللہِ عَلَيْہِ لِظُهُوْرِ الْخِيَانَةِ فِي الْوُكَلَاءِ، وَقَدْ يُؤْتَمَنُ عَلَى الْخُصُوْمَةِ مَنْ لَايُؤْتَمَنُ عَلَى الْمَالِ، وَنَظِيْرُهُ الْوَكِيْلُ بِالتَّقَاضِيْ يَمْلِكُ الْقَبْضَ عَلٰى أَصْلِ الرِّوَايَةِ، لِأَنَّهٗ فِيْ مَعْنَاهُ وَضْعًا إِلَّا أَنَّ الْعُرْفَ بِخِلَافِهٖ وَهُوَ قَاضٍ عَلَى الْوَضْعِ فَالْفَتْوٰى عَلٰى أَنْ لَايَمْلِكَ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں وکیل بالخصومت وکیل بالقبض بھی ہوتا ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ موکل خصومت پر راضی ہوا ہے اور وہ قبضہ خصومت کے علاوہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہوتا ہے وہ اسے پورا کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے اور خصومت کو پورا کر کے اسے انتہاء تک پہنچانا قبضہ سے ہوتا ہے۔ لیکن آج کل امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتوی ہے اس لیے کہ وکیلوں میں خیانت ظاہر ہوگئی ہے۔ اور کبھی اس شخص کی خصومت پر اعتماد ہوتا ہے جس کے مال پر اعتماد نہیں ہوتا۔ اور اس کی نظیر قرضہ طلب کرنے کا وکیل ہے جو اصل روایت کے مطابق قبضہ کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے، اس لیے کہ لغت میں تقاضی قبضہ کے معنی میں ہے، لیکن عرف اس کے خلاف ہے اور عرف لغت پر غالب ہوتا ہے لہٰذا فتویٰ اس پر ہے کہ وکیل بالتقاضی قبضہ کا مالک نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿خصومة﴾ جھگڑا۔ ﴿إتمام﴾ مکمل کرنا۔ ﴿انتهاء﴾ مکمل ہونا۔ ﴿وضع﴾ لغت۔

وکیل بالخصومت کا وکیل بالقبض ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کی طرف سے دَین وغیرہ کے متعلق خصومت پیش کرنے اور مقدمہ کی پیروی کرنے کا وکیل ہوتا ہے تو مدعی علیہ پر دین ثابت ہونے کے بعد ہمارے یہاں وہ وکیل دین پر قبضہ کرنے کا بھی وکیل اور حق دار ومجاز ہوتا ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل بالخصومت دین پر قبضہ کرنے کا حق دار اور وکیل نہیں ہوتا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل جسے وکیل بالخصومت بناتا ہے وہ سوچ سمجھ کر چالاک آدمی کو بناتا ہے جب کہ وکیل بالقبض سیدھا سادا اور بھولا بھالا ہوتا ہے، اس لیے موکل اگر کسی کو وکیل بالخصومت بنانے پر راضی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اس کے وکیل بالقبض ہونے پر بھی راضی ہے، کیونکہ خصومت اور قبضہ میں فرق ہے، خصومت قولی ہوتا ہے اور اظہار حق کے لیے کی جاتی ہے جب کہ کسی چیز پر قبضہ کرنا فعل ہے اور قول وفعل میں کھلا ہوا تضاد ظاہر ہے اس لیے وکیل بالخصومت وکیل بالقبض نہیں ہوسکتا۔

ولنا أن من ملك الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک بنایا جاتا ہے وہ اس چیز کو مکمل کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے، لہٰذا وکیل بالخصومت جس طرح مدعی کے قرض کا دعوی کرنے کے لیے مالک بنایا گیا ہے اسی طرح وہ اس قرضے پر قبضہ کرنے کا بھی مالک شمار ہوگا، کیونکہ دین کی خصومت کی تمامیت کا دار ومدار اور اس کی انتہاء قبضے پر ہے اور چونکہ وکیل خصومت کا مالک ہے اس لیے وہ اسے مکمل کرنے یعنی خصومت کے نتیجے میں ثابت ہونے والے دین پر قبضہ کرنے کا بھی مالک ہوگا۔

والفتوی الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ آج کل فتویٰ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہے اور یہ طے شدہ امر ہے کہ وکیل بالخصومت وکیل بالقبض نہیں ہے، کیونکہ وکلاء میں رشوت خوری اور خیانت غالب ہوچکی ہے اور خصومت کرنے کے لیے تو ایک وکیل پر لوگ اعتماد کرتے ہیں، لیکن رقم وصول کرنے کے لیے اس پر اعتماد نہیں کرتے، اس لیے صورت حال کی نزاکت اور سنگینی کے پیش نظر وکیل بالخصومت کے اختیارات خصومت تک ہی محدود رہیں گے اور وہ قبضے کا وکیل نہیں ہوگا۔

اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وکیل بالتقاضی ہو یعنی ادائیگی دین کے مطالبہ کا وکیل ہو تو مبسوط کی روایت کے مطابق وہ شخص وکیل بالقبض بھی ہوگا یعنی دین کا مطالبہ بھی کرے گا اور جب مدیون دین کو ادا کرے گا تو یہی وکیل اس پر قبضہ بھی کرے گا، کیوں کہ لغت میں تقاضی قبضہ کے معنی میں بھی ہے اس لیے از روئے لغت وکیل بالتقاضی وکیل بالقبض بھی ہوگا، لیکن عرف عام میں تقاضی صرف مطالبے کے معنی میں ہے اور عرف لغت سے راجح ہوتا ہے، لہٰذا از روئے عرف وکیل بالتقاضی وکیل بالقبض نہیں ہوگا اور اسی پر فتویٰ بھی دیا جائے گا جیسا کہ اصل مسئلے میں وکیل بالخصومت کے وکیل بالخصومت ہونے پر ہی فتویٰ دیا گیا ہے۔

قَالَ فَإِنْ كَانَا وَكِيْلَيْنِ بِالْخُصُوْمَةِ لَايَقْبِضَانِ إِلاَّ مَعًا، لِأَنَّهُ رَضِيَ بِأَمَانَتِهِمَا لَا بِأَمَانَةِ أَحَدِهِمَا وَاجْتِمَاعُهُمَا مُمْكِنٌ. بِخِلَافِ الْخُصُوْمَةِ عَلٰى مَا مَرَّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو لوگ وکیل بالخصومت ہوں تو وہ ساتھ ہی میں قبضہ کرسکتے ہیں، اس لیے کہ موکل ان دونوں کی امانت پر راضی ہوا ہے اور ان میں سے ایک کی امانت پر راضی نہیں ہوا ہے۔ برخلاف خصومت کے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اللغات:

﴿خصومة﴾ جھگڑا۔ ﴿لایقبضان﴾ قبضہ نہ کریں۔

دو شخصوں کا وکیل بالخصومت بننا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دو لوگوں کو وکیل بالخصومت مقرر کیا ہو اور کہیں دین پر قبضہ کرنے کی ضرورت پیش آجائے، تو دونوں کا ایک ساتھ قبضہ کرنا معتبر ہوگا۔ اور تنہا کسی ایک کے لیے قبضہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، کیونکہ موکل ان دونوں کی امانت پر راضی ہے ان میں سے ایک کی امانت پر راضی نہیں ہے لہٰذا ایک کا قبضہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اور پھر قبضہ کرنے میں دونوں وکیلوں کا اجتماع بھی ممکن ہے اور اس میں کوئی قباحت یا ممانعت نہیں ہے اس لیے اس حوالے سے بھی دونوں وکیلوں کا اجتماعی طور پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔

اس کے برخلاف مقدمہ پیش کرنے کے لیے چونکہ مجلسِ قضاء کے ادب واحترام میں دونوں کا اجتماع دشوار ہے اس لیے تقدیم خصومت کے لیے تنہا ایک وکیل بھی کافی ہے۔

قَالَ وَالْوَكِيْلُ بِقَبْضِ الدَّيْنِ يَكُوْنُ وَكِيْلًا بِالْخُصُوْمَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ حَتّٰى لَوْ أُقِيْمَتْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ عَلَى اسْتِيْفَاءِ الْمُوَكِّلِ أَوْ إِبْرَائِهِ تُقْبَلُ عِنْدَهُ، وَقَالَا لَايَكُوْنُ خَصْمًا وَهُوَ رِوَايَةُ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الْقَبْضَ غَيْرُ الْخُصُوْمَةِ وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ يُؤْتَمَنُ عَلَى الْمَالِ يَهْتَدِيْ فِي الْخُصُوْمَاتِ فَلَمْ يَكُنِ الرِّضَاءُ بِالْقَبْضِ رِضَاءً بِهَا، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ وَكَّلَهُ بِالتَّمَلُّكِ، لِأَنَّ الدُّيُوْنَ تُقْضٰى بِأَمْثَالِهَا، إِذْ قَبْضُ الدَّيْنِ نَفْسِهِ لَايُتَصَوَّرُ إِلَّا أَنَّهُ جُعِلَ اسْتِيْفَاءً لِعَيْنِ حَقِّهِ مِنْ وَجْهٍ فَأَشْبَهَ الْوَكِيْلَ بِأَخْذِ الشُّفْعَةِ وَالرُّجُوْعِ فِي الْهِبَةِ وَالْوَكِيْلَ بِالشِّرَاءِ وَالْقِسْمَةِ وَالرَّدِّ بِالْعَيْبِ وَهٰذِهِ أَشْبَهُ بِأَخْذِ الشُّفْعَةِ حَتّٰى يَكُوْنَ خَصْمًا قَبْلَ الْقَبْضِ كَمَا يَكُوْنُ خَصْمًا قَبْلَ الْأَخْذِ هُنَالِكَ، وَالْوَكِيْلُ بِالشِّرَاءِ لَايَكُوْنُ خَصْمًا قَبْلَ مُبَاشَرَةِ الشِّرَاءِ، هٰذَا لِأَنَّ الْمُبَادَلَةَ تَقْتَضِيْ حُقُوْقًا وَهُوَ أَصِيْلٌ فِيْهَا فَيَكُوْنُ خَصْمًا فِيْهَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل بالخصومت بھی ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر اس پر بینہ قائم کر دیا گیا کہ موکل دین وصول کر چکا ہے یا مدیون کو دین سے بری کر چکا ہے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ بینہ مقبول ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ وکیل بقبض الدین خصم نہیں ہوگا اور یہی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے، اس لیے کہ قبضہ خصومت کے علاوہ ہے اور یہ کوئی ضرورت نہیں ہے کہ جو شخص مال وصول کرنے کے لیے قابل اعتماد ہو وہ مقدمات کی پیروی بھی کر لے، لہٰذا دین پر قبضہ کرنے کی رضامندی خصومت پر رضامندی نہیں ہوگی۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو مالک بننے کا وکیل بنایا ہے کیونکہ دیون بامثالہا ادا کیے

جاتے ہیں اس لیے کہ نفسِ دین پر قبضہ کرنا متصور نہیں ہے تاہم اسے من وجہ عین حق کا وصول کرنا قرار دیا گیا ہے، لہٰذا یہ شفعہ لینے، ہبہ واپس لینے، خریدنے، بٹوارہ کرنے اور عیب کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنے کے وکیل کے مشابہ ہوگیا۔ اور وکالت بالقبض شفعہ لینے کی وکالت کے زیادہ مشابہ ہے یہاں تک کہ وکیل بالقبض قبضہ کرنے سے پہلے خصم ہوگا جیسا کہ وکیل بأخذ الشفعہ شفعہ لینے سے پہلے ہی خصم ہوجاتا ہے، لیکن وکیل بالشراء عقد شراء کو انجام دینے سے پہلے خصم نہیں ہوتا، یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ مبادلہ حقوق کا متقاضی ہے اور وکیل حقوق کے متعلق اصیل ہوتا ہے، لہٰذا وہ ان حقوق کے متعلق خصم ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿أقیمت﴾ قائم کردی گئی۔ ﴿بیّنة﴾ گواہی۔ ﴿استیفاء﴾ پوری وصولی۔ ﴿إبراء﴾ معاف کرنا۔

وکیل بالقبض کا ضمناً وکیل بالخصومت ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کسی کو اپنے قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ وکیل، وکیل بالخصومت بھی ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں وکیل بقبض الدین وکیل بالخصومت نہیں ہوگا، ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر قرض دار نے وکیل کے خلاف اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ موکل نے خود دین وصول کرلیا ہے یا مجھے (قرض دار کو) دین سے بری کردیا ہے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدیون کا بینہ مقبول ہوگا لیکن حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں چونکہ وکیل خصم اور مدعیٰ علیہ نہیں ہے، اس لیے اس کے خلاف مدیون کا بینہ مقبول نہیں ہوگا۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ اور خصومت کے درمیان مغایرت ہے اور دونوں الگ الگ ہیں اس لیے دین پر قبضہ کرنے کا وکیل وکیل بالخصومت نہیں ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو شخص مال وصول کرنے اور اسے صاحبِ مال تک پہنچانے میں امین اور قابل اعتماد ہو اس کے لیے مقدمات کی نوک پلک سے واقف ہونا اور مقدمات کی پیروی کرنے میں ماہر ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے اگر موکل کا اس کے وکیل بقبض الدین ہونے پر راضی ہے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اس کے وکیل بالخصومت ہونے پر بھی راضی ہوگا، لہٰذا وکیل بقبض الدین وکیل بالخصومت نہیں ہوگا۔

ولأبي حنیفةؒ الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل جس شخص کو قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بناتا ہے وہ در حقیقت اسے اس قرض کا مالک بننے کے لیے وکیل بناتا ہے، کیونکہ دیون ذمے میں ثابت ہوتے ہیں اور ان کی ادائیگی مثل کے ذریعے ہوتی ہے، عین کے ذریعے نہیں، مثلاً اگر کسی نے دوسرے کو پانچ سو روپیہ قرض دیا اور مدیون نے اسے خرچ کردیا تو ظاہر ہے کہ قرض دینے والے نے قرض دار کو جو رقم دی ہے قرض دار بعینہ اس رقم کو نہیں واپس کرتا بلکہ اس کا مثل اداء کرتا ہے اور اسے من وجہ عین حق کی ادائیگی اور وصولیابی قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ مثل دین کے برابر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب وکیل دین کے مثل پر قبضہ کرتا ہے تو یقیناً وہ تملک کے طور پر اس کے قبضہ کرنے کا مالک ہوگا اور مالک چونکہ خصم اور مدعیٰ علیہ بھی ہوتا ہے اس لیے مذکورہ وکیل بھی مدعیٰ علیہ ہوگا اور قرض دار کا بینہ اس کے خلاف مقبول ہوگا۔

فأشبه الوکیل بأخذ الشفعة الخ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ وکیل بقبض الدین خصم اور مدعیٰ علیہ ہونے کے حوالے

سے شفعہ لینے کے وکیل کی طرح ہے یعنی جس طرح شفعہ لینے کا وکیل مشتری کے بالمقابل خصم ہوتا ہے اور اگر مشتری اس بات پر بینہ قائم کردے کہ موکل نے اسے شفعہ سے بری کردیا ہے تو وکیل کے خلاف اس کا بینہ مقبول ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی کو ہبہ کی ہوئی چیز واپس لینے کا وکیل بنایا تو یہ وکیل بھی موہوب لہ کے مقابل خصم ہوگا۔ اور واہب کی طرف واپسیٔ ہبہ کے حوالے سے اس وکیل کے خلاف موہوب لہ کا بینہ مقبول ہوگا۔ ایسے ہی وکیل بالشراء بھی بائع کے مقابلے میں خصم ہوتا ہے اور مشترک چیز کے بٹوارے کا وکیل بھی موکل کے شریک کے مقابلے میں خصم ہوتا ہے اور اگر شریک یہ کہہ دے کہ وکیل کے موکل نے اپنا حصہ وصول کرلیا ہے اور اس پر بینہ پیش کردے تو اس کا بینہ مقبول ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری نے عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا تو یہ وکیل بھی خصم ہوگا اور اگر بائع یہ کہہ دے کہ وکیل کے موکل نے عیب پر رضامندی ظاہر کردی ہے اور وہ اس پر بینہ بھی پیش کردے تو اس کا یہ بینہ مقبول ہوگا، الحاصل جس طرح ان صورتوں میں وکیل خصم اور مدعی علیہ ہے اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی وکیل خصم ہوگا۔

وهذا أشبه الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وکالت بقبض الدین کا جو مسئلہ ہے وہ وکالت بالشراء کے بالمقابل وکالت بأخذ الشفعہ سے زیادہ مشابہ ہے، کیونکہ وکیل بقبض الدین قرضہ پر شفعہ لینے سے پہلے ہی مدیون کا مقابل اور خصم ہوجاتا ہے جیسا کہ وکیل بأخذ الشفعہ شفعہ لینے سے پہلے ہی مشتری کے مقابل میں خصم ہوجاتا ہے جب کہ وکیل بالشراء خریداری کرنے سے پہلے بائع کے مقابل میں خصم نہیں ہوتا بلکہ خریداری کے بعد خصم ہوتا ہے، لہٰذا جہاں وکیل پہلے خصم ہوتا ہے ظاہر ہے کہ وہ صورت صورتِ مسئلہ کے زیادہ مشابہ ہوگی۔

وهذا لأن المبادلة الخ اس کا تعلق حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب وکیل بقبض الدین مثل دین پر قبضہ کرتا ہے تو مثل پر قبضہ کرنا مبادلہ ہوا اور مبادلہ تسلیم اور تسلم کا تقاضا کرتا ہے اور مبادلہ کا وکیل حقوق مبادلہ میں اصیل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو حقوق کے متعلق اصیل ہوتا ہے وہ خصم اور مدعی علیہ بھی ہوتا ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی یہی ثابت ہوا کہ وکیل بقبض الدین خصم ہوتا ہے۔

قَالَ وَالْوَكِيْلُ بِقَبْضِ الْعَيْنِ لَايَكُوْنُ وَكِيْلًا بِالْخُصُوْمَةِ لِأَنَّهُ أَمِيْنٌ مَحْضٌ، وَالْقَبْضُ لَيْسَ بِمُبَادَلَةٍ فَأَشْبَهَ الرَّسُوْلَ حَتّٰى أَنَّ مَنْ وَكَّلَ وَكِيْلًا بِقَبْضِ عَبْدٍ لَهُ فَأَقَامَ الَّذِيْ هُوَ فِيْ يَدِهِ الْبَيِّنَةَ عَلٰى أَنَّ الْمُوَكِّلَ بَاعَهُ إِيَّاهُ وَقَفَ الْأَمْرُ حَتّٰى يَحْضُرَ الْغَائِبُ فِيْ هٰذَا اسْتِحْسَانٌ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى الْوَكِيْلِ، لِأَنَّ الْبَيِّنَةَ قَامَتْ لَا عَلٰى خَصْمٍ فَلَمْ تُعْتَبَرْ، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّهُ خَصْمٌ فِيْ قَصْرِ يَدِهِ لِقِيَامِ الْمُوَكِّلِ فِي الْقَبْضِ فَيَقْتَصِرُ يَدُهُ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتِ الْبَيْعُ حَتّٰى لَوْ حَضَرَ الْغَائِبُ تُعَادُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْبَيْعِ فَصَارَ كَمَا إِذَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلٰى أَنَّ الْمُوَكِّلَ عَزَلَهُ عَنْ ذٰلِكَ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ فِيْ قَصْرِ يَدِهِ كَذَا هُنَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ عین پر قبضہ کرنے کا وکیل وکیل بالخصومت نہیں ہوگا، کیونکہ وہ امین محض ہوتا ہے اور قبضہ مبادلہ نہیں ہے لہٰذا یہ قاصد کے مشابہ ہوگیا یہاں تک کہ اگر کسی نے اپنے غلام پر قبضہ کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا پھر جس کے قبضہ میں غلام ہے اس

نے اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ موکل نے وہ غلام اس (قابض) کے ہاتھ فروخت کردیا تو معاملہ موقوف رہے گا یہاں تک کہ غائب شخص حاضر ہوجائے یہ اس میں استحسان ہے، اور قیاس یہ ہے کہ غلام وکیل کو دے دیا جائے۔ کیونکہ بیّنہ قائم تو ہوا ہے مگر خصم پر نہیں ہوا، لہٰذا وہ معتبر نہیں ہوگا۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنا قبضہ کوتاہ ہونے میں خصم ہے، کیونکہ قبضہ کرنے میں وہ موکل کے قائم مقام ہے لہٰذا اس کا قبضہ کوتاہ ہوگا اگر چہ بیع ثابت نہ ہو یہاں تک کہ اگر غائب حاضر ہوگیا تو بیع پر بینہ کا اعادہ کیا جائے گا، لہٰذا یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ قابض نے اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ موکل نے اسے قبضہ کرنے سے معزول کردیا ہے، لہٰذا اس کا قبضہ کوتاہ ہونے میں بیّنہ قبول کیا جائے گا ایسا ہی اس جگہ پر بھی ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿عین﴾ متعین چیز۔ ﴿رسول﴾ قاصد۔ ﴿عبد﴾ غلام۔ ﴿تعاد﴾ دوبارہ ہوگا، دہرایا جائے گا۔ ﴿قصر﴾ کوتاہ ہونا۔

وکیل بالقبض کا ضمناً وکیل بالخصومت ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو مال عین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا تو یہ وکیل بالقبض وکیل بالخصومت نہیں ہوگا، کیونکہ یہ وکیل صرف وکیل ہے اور وکیل محض امین ہوتا ہے اور امین کا قبضہ مبادلہ نہیں ہوتا، اس لیے یہ وکیل وکیل بالخصومت نہیں ہوگا اور اس کی مثال قاصد اور ایلچی کی طرح ہے اور جس طرح قاصد وکیل بالخصومت نہیں ہوتا اسی طرح یہ وکیل بھی وکیل بالخصومت نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام پر قبضہ کرنے کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا لیکن جس شخص کے قبضہ میں غلام ہے اس نے اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ موکل نے اس غلام کو میرے ہاتھ فروخت کردیا اور موکل غائب ہے تو موکل کے آنے تک یہ معاملہ موقوف رہے گا اور غلام کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ حکم بربنائے استحسان ہے۔ لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام وکیل کو دے دیا جائے اور قابض نے جو بینہ پیش کیا ہے اسے مسترد کردیا جائے، کیونکہ جب یہ وکیل خصم اور مدعی علیہ نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے خلاف قابض کا پیش کردہ بینہ بھی مقبول نہیں ہوگا اور وکیل بالقبض کو وہ غلام دے دیا جائے گا۔

وجه الاستحسان الخ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ غلام خریدنے کے حق میں تو قابض کا بینہ مقبول نہیں ہوگا لیکن اس بینہ کی وجہ سے وکیل کا قبضہ کوتاہ ہوجائے گا اور وہ اس پر قبضہ کرنے کا مجاز اور مستحق نہیں ہوگا۔ اب سارا دار ومدار اس موکل پر ہوگا جو غائب ہے چنانچہ اگر وہ حاضر ہوجائے تو قابض کو اس بات پر دوبارہ بینہ پیش کرنا ہوگا کہ موکل نے اسے میرے ہاتھ فروخت کردیا ہے اور اگر موکل اس کی تصدیق کرلیتا ہے تو ظاہر ہے کہ وکیل بالقبض کا حقِ قبض ختم ہوجائے گا، لیکن اگر موکل نے اس کا انکار کردیا تو پھر قابض کا حقِ قبضہ پختہ ہوجائے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے قابض نے اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ موکل نے وکیل کو غلام پر قبضہ کرنے سے معزول کردیا ہے تو وکیل کا قبضہ کوتاہ کرنے میں اس کے خلاف یہ بینہ مقبول ہوگا، لیکن اس بینہ سے وکیل معزول نہیں ہوگا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی غلام خریدنے کے متعلق تو قابض کا بینہ مقبول نہیں ہوگا، لیکن وکیل کا حقِ قبض کم کرنے اور غلام پر قبضہ کرنے سے اسے روکنے کے لیے یہ بینہ مقبول ہوگا۔

قَالَ وَكَذٰلِكَ الْعِتَاقُ وَالطَّلَاقُ وَغَيْرُ ذٰلِكَ، مَعْنَاهُ إِذَا أَقَامَتِ الْمَرْأَةُ الْبَيِّنَةَ عَلَى الطَّلَاقِ وَالْعَبْدُ وَالْأَمَةُ عَلَى الْعِتَاقِ عَلَى الْوَكِيْلِ بِنَقْلِهِمْ تُقْبَلُ فِيْ قَصْرِ يَدِهٖ حَتّٰى يَحْضُرَ الْغَائِبُ اسْتِحْسَانًا دُوْنَ الْعِتْقِ وَالطَّلَاقِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ یہی حکم طلاق اور عتاق وغیرہ کا بھی ہے، اس کے معنی ہیں کہ اگر عورت نے طلاق پر بینہ قائم کردیا اور غلام باندی نے اس وکیل پر جو انھیں لینے آیا ہے عتاق پر بینہ قائم کردیا تو غائب کے حاضر ہونے تک استحساناً وکیل کا قبضہ کوتاہ ہونے میں یہ بینہ مقبول ہوگا، لیکن طلاق اور عتاق میں مقبول نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿عتاق﴾ آزادی۔ ﴿اقامت﴾ قائم کردی۔

وکیل کے سامنے طلاق عتاق وغیرہ کی بینہ کا مقبول نہ ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی لانے کے لیے یا اپنے غلام اور اپنی باندی کو لانے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور جب وکیل انھیں لینے کے لیے گیا تو بیوی نے وکیل کے خلاف اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ اس کا شوہر جو موکل ہے اسے طلاق دے چکا ہے یا غلام اور باندی نے یہ بینہ قائم کردیا کہ موکل نے انہیں آزاد کردیا ہے تو یہاں بھی طلاق اور عتاق کے وقوع اور ثبوت پر بینہ مقبول نہیں ہوگا، بلکہ موکل کے حاضر اور موجود ہونے تک ان کا حکم موقوف رہے گا، البتہ اس بینہ کی وجہ سے وکیل کا حق اخذ کمزور اور کوتاہ ہوجائے گا اور وہ مذکورین میں سے کسی کو بھی لینے کا حق دار نہیں ہوگا۔ اور جب موکل آجائے گا تو از سرنو اس مقدمے کی سماعت ہوگی۔

قَالَ وَإِذَا أَقَرَّ الْوَكِيْلُ بِالْخُصُوْمَةِ عَلٰى مُوَكِّلِهٖ عِنْدَ الْقَاضِيْ جَازَ إِقْرَارُهٗ عَلَيْهِ، وَلَايَجُوْزُ عِنْدَ غَيْرِ الْقَاضِيْ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ اِسْتِحْسَانًا إِلَّا أَنَّهٗ يَخْرُجُ مِنَ الْوَكَالَةِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَجُوْزُ إِقْرَارُهٗ عَلَيْهِ وَإِنْ أَقَرَّ فِيْ غَيْرِ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ، وَقَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ لَايَجُوْزُ فِي الْوَجْهَيْنِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَوَّلًا وَهُوَ الْقِيَاسُ، لِأَنَّهٗ مَأْمُوْرٌ بِالْخُصُوْمَةِ وَهِيَ مُنَازَعَةٌ وَالْإِقْرَارُ يُضَادُّهٗ، لِأَنَّهٗ سَالِمَةٌ، وَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ لَايَتَنَاوَلُ ضِدَّهٗ وَلِهٰذَا لَايَمْلِكُ الصُّلْحَ وَالْإِبْرَاءَ وَيَصِحُّ إِذَا اسْتَثْنَى الْإِقْرَارَ، وَكَذَا لَوْ وَكَّلَهٗ بِالْجَوَابِ مُطْلَقًا يَتَقَيَّدُ بِجَوَابٍ هُوَ خُصُوْمَةٌ لِجَرَيَانِ الْعَادَةِ بِذٰلِكَ، وَلِهٰذَا يَخْتَارُ فِيْهِ الْأَهْدٰى فَالْأَهْدٰى، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ التَّوْكِيْلَ صَحِيْحٌ قَطْعًا وَصِحَّتُهٗ يَتَنَاوَلُهٗ مَايَمْلِكُهٗ قَطْعًا وَذٰلِكَ مُطْلَقُ الْجَوَابِ دُوْنَ أَحَدِهِمَا عَيْنًا، وَطَرِيْقُ الْمَجَازِ مَوْجُوْدٌ عَلٰى مَانُبَيِّنُهٗ إِنْ شَاءَ اللهُ فَيُصْرَفُ إِلَيْهِ تَحَرِّيًا لِلصِّحَّةِ قَطْعًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر وکیل بالخصومت نے قاضی کے پاس اپنے موکل کے خلاف کچھ اقرار کیا تو موکل کے خلاف اس کا

اقرار جائز ہے اور حضرات طرفینؒ کے یہاں غیر قاضی کے پاس استحسانا جائز نہیں ہے، لیکن وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا۔
حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وکیل کا اقرار موکل کے خلاف جائز ہے اگر چہ مجلس قضاء کے علاوہ میں اس نے اقرار کیا ہو، امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں جائز نہیں ہے اور یہی امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول اول ہے اور قیاس بھی یہی ہے، کیونکہ وکیل خصومت پر مامور ہے اور خصومت منازعت ہے جب کہ اقرار اس کی ضد ہے، کیونکہ وہ مصالحت ہے اور کسی چیز کا امر اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتا، اسی لیے وکیل صلح کرنے اور بری کرنے کا مالک نہیں ہوتا اور اگر اقرار کا استثناء کر دیا تو بھی توکیل صحیح ہے۔
ایسے ہی اگر موکل نے کسی کو مطلق جواب دہی کا وکیل بنایا تو یہ توکیل جواب یعنی خصومت کے ساتھ مقید ہوگی۔ کیونکہ اس پر عادت جاری ہے اسی وجہ سے اس میں اس شخص کو اختیار کیا جائے گا جو زیادہ سے زیادہ سمجھ دار ہو۔
استحسان کی دلیل یہ ہے کہ توکیل قطعاً صحیح ہے اور اس کی صحت اس چیز کو شامل ہے جس کا موکل قطعاً مالک ہے اور وہ مطلق جواب ہے نہ کہ ان میں سے کوئی ایک متعین طور پر اور مجاز کا طریقہ موجود ہے جیسا کہ اسے ان شاءاللہ ہم بیان کریں گے، لہٰذا قطعی طور پر صحت طلب کرنے کے لیے توکیل کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔

اللغاتُ:

﴿أقرّ﴾ اقرار کرلیا۔ ﴿یضادهٗ﴾ اس کی ضد ہے۔ ﴿لایتناول﴾ شامل نہیں ہوتا۔ ﴿تحرّی﴾ طلب کرنا، ڈھونڈنا۔

وکیل کا مؤکل کے خلاف اقرار کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل بالخصومت نے قاضی کے پاس اپنے موکل کے خلاف مال پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار درست اور جائز ہے، لیکن اگر وکیل نے قاضی کے علاوہ کسی دوسرے کے پاس اقرار کیا تو حضرات طرفینؒ کے یہاں استحساناً یہ اقرار جائز نہیں ہے تاہم اس اقرار کی وجہ سے وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا، اور اب مدعی یعنی اپنے موکل کی طرف سے مال پر قبضہ کرنے کا مجاز نہیں رہ جائے گا۔
حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ موکل کے خلاف وکیل کا اقرار جائز ہے خواہ قاضی کے پاس اقرار کرے یا قاضی کے علاوہ کسی دوسرے کے سامنے کرے بہر صورت اس کا اقرار جائز ہے۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان یہ ہے کہ موکل کے خلاف کہیں بھی وکیل کا اقرار جائز نہیں ہے خواہ مجلس قضاء میں اقرار کرے یا کہیں اور۔ اور یہی قیاس کا بھی تقاضا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بالخصومت منازعت اور جھگڑے کا وکیل ہوتا ہے جب کہ اقرار صلح اور مسالمت کا نام ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ کسی بھی شئ کا حکم اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتا لہٰذا صورت مسئلہ میں جو وکیل بالخصومت ہے اس کے لیے خصومت کی ضد یعنی اقرار کرنے کا حق نہیں ہوگا اور اگر وہ اپنے موکل کے خلاف مال وصول کرنے کا اقرار کرتا ہے تو اس کا اقرار جائز نہیں ہوگا خواہ مجلس قضاء میں اقرار کرے یا کہیں اور کرے۔ اور جس طرح اقرار خصومت کی ضد ہے اسی طرح صلح کرنا اور مدعی علیہ کو بری کرنا بھی خصومت کی ضد ہے اس لیے وکیل جس طرح موکل کے خلاف اقرار کرنے کا مالک نہیں ہے اسی طرح مدعی علیہ سے صلح کرنے اور اسے دین سے بری کرنے کا بھی مالک نہیں ہے۔

ویصح إذا استثنی الإقرار الخ یہاں سے بھی موکل کے خلاف وکیل کے اقرار کے عدم جواز کی دلیل بیان کی گئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر موکل نے توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء کر دیا اور یوں کہا کہ میں اس شرط پر تجھے وکیل بالخصومت بناتا ہوں کہ تم میرے خلاف کسی چیز کا اقرار نہیں کروگے تو اس استثناء کے باوجود بھی توکیل درست ہے اور توکیل کی درستگی اس امر کی بین دلیل ہے کہ اقرار توکیل بالخصومت کے لوازمات میں سے نہیں ہے اور توکیل بالخصومت اسے شامل نہیں ہے۔

اس کی تائید اس مسئلے سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو مطلقا جواب دہی کا وکیل بنایا تو یہ توکیل خصومت یعنی انکار کے ساتھ مقید ہوگی اور عرف اور عادت کے پیش نظر وکیل کو انکار کا بھی حق ہوگا، لیکن اقرار کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ عرف عام میں مطلق جواب دہی کی توکیل انکار کے ساتھ تو مقید ہے، لیکن اقرار کے ساتھ مقید نہیں ہے، اسی لیے وکیل بالخصومت کے لیے ایسے شخص کو منتخب کیا جاتا ہے جو لڑائی جھگڑے میں ماہر ہو اور بحث ومباحثہ پر اچھی طرح قادر ہو۔

وجه الاستحسان الخ استحسان اور حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل بالخصومت تو قطعی اور یقینی طور سے درست اور صحیح ہے اور اس کی درستگی ہر اس چیز کو شامل ہے جس کا موکل مالک ہے اور موکل مطلق جواب کا مالک ہے جس میں اقرار بھی شامل ہے اور انکار بھی شامل ہے اور چونکہ وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے اس لیے جب موکل اقرار وانکار دونوں کا مالک ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا نائب بھی دونوں کا مالک ہوگا اور جب موکل متعین طور پر کسی ایک چیز یعنی انکار یا اقرار کا مالک نہیں ہے تو اس کا وکیل بھی متعین طور پر انکار یا اقرار کا مالک نہیں ہوگا۔ اور توکیل بالخصومت سے مطلقاً جواب کو مراد لینا مجاز ہے اور خصومت اور مطلق جواب کے درمیان طریق مجاز بھی موجود ہے اور وہ اس طرح کہ خصومت جواب کا سبب ہے اور جواب مُسبب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز کے طریقوں میں سے نمایاں طریقہ ہے، لہٰذا توکیل بالخصومت کو مجازاً مطلق جواب کی طرف پھیر دیا جائے گا تا کہ موکل کا کلام قطعی طور پر درست اور صحیح ہو جائے۔

وَلَوِ اسْتَثْنَى الْإِقْرَارَ فَعِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ لَايَصِحُّ لِأَنَّهُ لَايَمْلِكُهُ. وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ يَصِحُّ. لِأَنَّ لِلتَّنْصِيْصِ زِيَادَةَ دَلَالَةٍ عَلٰى مِلْكِهِ إِيَّاهُ. وَعِنْدَ الْإِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْأُوْلٰى، وَعَنْهُ أَنَّهُ فَصَلَ بَيْنَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوْبِ وَلَمْ يَصِحَّهُ فِي الثَّانِيْ لِكَوْنِهِ مَجْبُوْرًا عَلَيْهِ وَيُخَيَّرُ الطَّالِبُ فِيْهِ فَبَعْدَ ذٰلِكَ يَقُوْلُ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّ الْوَكِيْلَ قَائِمٌ مَقَامَ الْمُوَكِّلِ وَإِقْرَارُهُ لَايَخْتَصُّ بِمَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَكَذَا إِقْرَارُ نَائِبِهِ، وَهُمَا يَقُوْلَانِ أَنَّ التَّوْكِيْلَ يَتَنَاوَلُ جَوَابًا يُسَمّٰى خُصُوْمَةً حَقِيْقَةً أَوْ مَجَازًا، وَالْإِقْرَارُ فِيْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ خُصُوْمَةٌ مَجَازًا، إِمَّا لِأَنَّهُ خَرَجَ فِيْ مُقَابَلَةِ الْخُصُوْمَةِ أَوْ لِأَنَّهُ سَبَبٌ لَهُ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ إِتْيَانُهُ بِالْمُسْتَحَقِّ عِنْدَ طَلَبِ الْمُسْتَحِقِّ وَهُوَ الْجَوَابُ فِيْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَيَخْتَصُّ بِهِ لٰكِنْ إِذَا أُقِيْمَتِ الْبَيِّنَةُ عَلٰى إِقْرَارِهِ فِيْ غَيْرِ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَخْرُجُ مِنَ الْوَكَالَةِ حَتّٰى لَايُؤْمَرُ بِدَفْعِ الْمَالِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ صَارَ مُنَاقِضًا، وَصَارَ كَالْأَبِ أَوِ الْوَصِيِّ إِذَا أَقَرَّ فِيْ مَجْلِسِ

الْقَضَاءِ لَایَصِحُّ وَلَایُدْفَعُ الْمَالُ إِلَیْہِ.

ترجمہ: اور اگر موکل نے اقرار کا استثناء کیا تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ موکل استثناء کا مالک نہیں ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ استثناء صحیح ہے اس لیے تصریح کرنے سے موکل کے انکار کا مالک ہونے پر دلالت زیادہ ہوگئی اور اطلاق کے وقت اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے طالب اور مطلوب کے مابین فرق کیا ہے اور مطلوب میں اسثناء کو صحیح نہیں قرار دیا ہے، اس لیے کہ مطلوب ترکِ انکار پر مجبور ہوتا ہے اور طالب کو اس میں اختیار ہوتا ہے، پھر اس کے بعد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وکیل موکل کے قائم مقام ہے اور موکل کا اقرار مجلس قضاء کے ساتھ خاص نہیں ہوتا لہٰذا اس کے نائب کا اقرار بھی مجلسِ قضاء کے ساتھ خاص نہیں ہوگا۔ حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ توکیل بالخصومت ایسے جواب کو شامل ہوتی ہے جو حقیقتاً خصومت ہو یا مجازاً خصومت ہو اور مجلسِ قضاء میں اقرار کرنا مجازاً خصومت ہے یا تو اس وجہ سے کہ اقرار خصومت کے مقابلے میں واقع ہوا ہے یا اس لیے کہ خصومت اقرار کا سبب ہے، کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ مستحق کے مطالبہ کے وقت مستحق ہی کے ساتھ جواب دیا جائے گا اور مستحق وہی جواب ہے جو قاضی کی مجلس میں ہوتا ہے اس لیے یہ جواب مجلس قضاء کے ساتھ خاص ہوگا، لیکن اگر مجلسِ قضاء کے علاوہ میں وکیل کے اقرار پر بینہ قائم کیا گیا تو وکیل وکالت سے خارج ہوجائے گا اور اسے مال دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ مناقض ہوگیا اور ایسا ہوگیا جیسے باپ یا وصی نے اگر مجلس قضاء میں اقرار کیا تو اقرار صحیح نہیں ہوگا اور مقر کو مال نہیں دیا جائے گا۔

اللغات:

﴿تنصیص﴾ لفظوں میں ذکر کردینا، وضاحت سے بتادینا۔ ﴿یخیّر﴾ اختیار دیا جائے گا۔ ﴿اتیان﴾ لانا۔

امام شافعی اور امام زفر رحمہما اللہ کے دلائل کا جواب:

یہ عبارت سابقہ عبارت کا تتمہ ہے اور اس کا تعلق ماقبل میں بیان کردہ عبارت ویصح إذا استثنی الإقرار الخ سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا توکیل بالخصومت سے اقرار کے استثناء کو درست قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے، چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ موکل اس کا مالک نہیں ہے، اس لیے کہ اگر موکل کو اقرار کے استثناء کا مالک قرار دیا گیا تو موکل کا صرف مالکِ انکار ہونا لازم آئے گا اور صحیح اور غیر صحیح ہر موقع پر وہ انکار ہی کرتا ہوا نظر آئے گا حالانکہ شرعاً یہ درست نہیں ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ موکل کی طرف سے اقرار کا اسثناء درست ہے، کیونکہ اقرار کے استثناء کی صراحت کرنا اس امر کی بین دلیل ہے کہ موکل انکار کا مالک ہے اور جب وہ انکار کا مالک ہے تو ظاہر ہے کہ اسے انکار کا وکیل بنانے کا بھی پورا پورا حق ہوگا۔ لیکن اگر توکیل بالخصومت مطلق ہو اور اس میں اقرار اور انکار کی کوئی تفصیل نہ ہو تو اس توکیل کو اولیٰ اور اعلیٰ پر محمول کیا جائے گا اور اعلیٰ توکیل یہ ہے کہ اسے مطلق جواب پر محمول کیا جائے جس میں انکار اور اقرار دونوں شامل ہوں۔

وعنہ الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے مدعی اور مدعیٰ علیہ میں فرق کیا ہے چنانچہ

اگر توکیل بالخصومت کا وکیل مدعی کی طرف سے ہوتو مدعی کے لیے اقرار کا استثناء کرنا صحیح ہے، لیکن اگر وکیل مدعیٰ علیہ کی طرف سے ہوتو مدعی علیہ کے لیے اقرار کا استثناء کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ مدعی کو اصل خصومت میں انکار اور اقرار دونوں کا اختیار ہوتا ہے جب کہ مدعی علیہ انکار کرنے میں مجبور ہوتا ہے اور مجبور کا فعل معتبر نہیں ہوتا، اس لیے مدعی علیہ جو مجبور ہوتا ہے اس کا اقرار بھی معتبر نہیں ہوگا۔

فبعد ذلك الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ توکیل بالخصومت سے مطلق جواب مراد ہونا جب ثابت ہوگیا تو اب امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وکیل بالخصومت کے لیے مجلس قضاء میں بھی موکل کے خلاف اقرار کرنا درست ہے اور مجلسِ قضاء کے علاوہ میں بھی درست ہے، کیونکہ وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے اور موکل جن چیزوں کا مالک ہوتا ہے وکیل بھی ان چیزوں کا مالک ہوتا ہے اور چونکہ موکل مجلسِ قضاء اور غیر مجلسِ قضاء دونوں جگہ اقرار کا مالک ہے، لہٰذا اس کا نائب یعنی وکیل بھی دونوں جگہ اس چیز کا مالک ہوگا۔

حضرات طرفینؒ کے یہاں چونکہ مجلس قضاء کے علاوہ میں موکل پر وکیل کا اقرار جائز نہیں ہے، کیونکہ توکیل بالخصومت ایسے جواب کو شامل ہوتی ہے جو حقیقتاً خصومت ہے یعنی انکار اور اس جواب کو بھی شامل ہوتی ہے جو مجازاً خصومت ہے یعنی اقرار، لہٰذا وکیل بالخصومت اقرار بھی کرسکتا ہے اور انکار بھی کرسکتا ہے مگر اقرار جو مجازاً خصومت ہوتا ہے وہ صرف مجلسِ قاضی میں خصومت بنتا ہے اور مجلسِ قاضی کے علاوہ میں اقرار کسی بھی طرح خصومت نہیں ہوتا اسی لیے حضرات طرفینؒ کے یہاں مجلسِ قاضی کے علاوہ میں موکل کے خلاف وکیل کا اقرار معتبر نہیں ہے۔

رہا یہ سوال کہ اقرار مجلسِ قضاء میں مجازاً کیسے خصومت ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس لیے مجلس قضاء میں اقرار مجازاً خصومت بنتا ہے کہ وہ خصومت کے مقابلے میں واقع ہوا ہے اور چونکہ خصومت اور اقرار کے مابین تقابل ہے اور دو متقابلوں میں سے ایک پر دوسرے کا اطلاق درست اور جائز ہے۔

اقرار کے مجازاً خصومت بننے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ خصومت اقرار کا سبب ہے لہٰذا مسبب یعنی اقرار کو سبب کے نام کے ساتھ منسوب اور موسوم کردیا گیا ہے۔ لیکن یہ اقرار مجلسِ قضاء کے ساتھ مختص ہوگا اس لیے کہ جب مستحق نے مطالبہ کیا تو ظاہر ہے کہ اسے وہی جواب دیا جائے جس کا وہ مستحق ہے اور مستحق وہی جواب ہے جو مجلسِ قضاء کے ساتھ خاص ہے اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ وکیل کا یہ اقرار مجلسِ قضاء ہی میں درست اور معتبر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر موکل نے اس بات پر دلیل قائم کردی کہ وکیل نے مجلس قضاء کے علاوہ کہیں اور اقرار کیا ہے تو اس کا اقرار معتبر نہیں ہوگا اور وکیل وکالت سے خارج ہوجائے گا اور اب موکل کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کا اقرار غیر معتبر ہوچکا ہے۔ لہٰذا اب اگر ہم اسے وکیل بالإنکار مانیں گے تو اس وکیل کے کلام میں تناقض ہوگا کہ پہلے اس نے اقرار کیا اور اب انکار کررہا ہے اور اگر وکیل بالإقرار مانیں گے تو یہ مطلق جواب کا وکیل نہیں ہوگا بلکہ مقید جواب کا وکیل ہوگا حالانکہ موکل نے اسے مطلق جواب کا وکیل بنایا ہے، لہٰذا اب اس کے وکیل بنے رہنے کی کوئی صورت نہیں رہ گئی اس لیے وہ وکالت سے برخاست ہوجائے گا۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے صغیر یا صغیرہ کے باپ نے یا وصی نے مدعی علیہ پر مال واجب نہ ہونے کا اقرار کیا یا مدعی علیہ نے اپنے ذمے وجوبِ مال کا انکار کردیا اور صغیر کے باپ یا وصی نے اس کی تصدیق کردی تو باپ یا وصی کی یہ تصدیق اور ان کا یہ اقرار صغیر کے خلاف درست اور معتبر نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بعد میں کسی طریقے سے مدعی علیہ پر صغیر اور صغیرہ کے لیے مال واجب اور ثابت

ہوجائے تو اب باپ یا وصی کے لیے وہ مال لینے کا حق نہیں ہے، کیونکہ ایک مرتبہ وہ اس مال کا انکار کرچکے ہیں لہٰذا اب اسی مال کا اقرار ان کے لیے کیسے درست ہوسکتا ہے؟ اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب وکیل نے ایک مرتبہ مؤکل کے خلاف اقرار کرلیا تو بعد میں اس مؤکل کے حق میں اس کا انکار کیسے معتبر ہوگا؟

قَالَ وَمَنْ كَفَّلَ بِمَالٍ عَنْ رَجُلٍ فَوَكَّلَهُ صَاحِبُ الْمَالِ بِقَبْضِهِ عَنِ الْغَرِيْمِ لَمْ يَكُنْ وَكِيْلًا فِيْ ذٰلِكَ أَبَدًا، لِأَنَّ الْوَكِيْلَ مَنْ يَعْمَلُ لِغَيْرِهِ وَلَوْ صَحَّحْنَاهَا صَارَ عَامِلًا لِنَفْسِهِ فِيْ إِبْرَاءِ ذِمَّتِهِ فَانْعَدَمَ الرُّكْنُ، وَلِأَنَّ قَبُوْلَ قَوْلِهِ مُلَازِمٌ لِلْوَكَالَةِ لِكَوْنِهِ أَمِيْنًا، وَلَوْ صَحَّحْنَاهَا لَايُقْبَلُ لِكَوْنِهِ مُبَرِّأً نَفْسَهُ فَيَنْعَدِمُ بِانْعِدَامِ لَازِمِهِ، وَهُوَ نَظِيْرُ عَبْدٍ مَاذُوْنٍ مَدْيُوْنٍ اَعْتَقَهُ مَوْلَاهُ حَتّٰى ضَمِنَ قِيْمَتَهُ لِلْغُرَمَاءِ وَيُطَالِبُ الْعَبْدُ بِجَمِيْعِ الدَّيْنِ، فَلَوْ وَكَّلَهُ الطَّالِبُ بِقَبْضِ الْمَالِ عَنِ الْعَبْدِ كَانَ بَاطِلًا لِمَا بَيَّنَّا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کی طرف سے کفیل بالمال ہوا پھر صاحب مال نے کفیل کو مدیون سے مال لے کر اس پر قبضہ کرنے کا وکیل بنادیا تو کفیل اس سلسلے میں کبھی بھی وکیل نہیں ہوگا، کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو دوسرے کے لیے کام کرتا ہے اور اگر ہم اس وکالت کو صحیح قرار دیدیں تو وہ اپنے ذمے کو بری کرنے میں اپنے لیے کام کرنے والا ہوگا لہٰذا توکیل کا رکن معدوم ہوگیا۔ اور اس لیے کہ وکیل کے قول کا مقبول ہونا وکالت کے لیے لازم ہے اس لیے کہ وکیل امین ہوتا ہے اور اگر ہم وکالت کو درست قرار دیدیں تو اس کا قول مقبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ وکیل اپنی ذات کو بری کرنے والا ہو رہا ہے، لہٰذا اپنے لازم کے معدوم ہونے سے توکیل معدوم ہوجائے گی۔ اور یہ عبد ماذون مدیون کی نظیر ہے جسے اس کے مولیٰ نے آزاد کردیا ہو حتی کہ مولیٰ قرض خواہوں کے لیے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور مولیٰ غلام سے پورے دین کا مطالبہ کرے گا، لیکن اگر قرض خواہ نے مولیٰ کو غلام سے مال پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا تو یہ توکیل باطل ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں۔

اللغات:

﴿غریم﴾ قرضدار۔ ﴿إبراء﴾ معاف کرانا۔ ﴿اعتقهٗ﴾ اس کو آزاد کردیا ہو۔

کفیل کو قرض خواہ کا وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمے لوگوں کے روپے باقی ہوں اور وہ مقروض ہو اور اس کی طرف سے دوسرا شخص کفیل بالمال ہوگیا اور اس نے قرض خواہوں کو ان کے حقوق دلانے اور دینے کے لیے کفالت قبول کرلی پھر صاحب مال یعنی قرض خواہوں میں سے کسی نے اسی کفیل کو مکفول عنہ یعنی مدیون سے مال وصول کرنے کا وکیل بنادیا تو یہ وکالت درست نہیں ہے اور وہ کفیل کبھی بھی وکیل نہیں ہوگا خواہ کفالت میں رہے یا کفالت سے بری ہوجائے۔ کتاب میں جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ کفیل کے کفالت پر برقرار رہنے سے متعلق ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ وکیل وہ شخص کہلاتا ہے جو دوسرے کے لیے کام کرتا ہے اور اگر ہم کفیل ہی کو

وکیل بنادیں گے تو وہ اپنے لیے کام کرنے والا ہوگا اور اس وکالت سے وہ اپنے ذمے کو بری کردے گا اور وکالت کا جو رکن ہے یعنی دوسرے کے لیے کام کرنا وہ معدوم ہو جائے گا، اس لیے یہ توکیل درست نہیں ہوگی۔

اس توکیل کے صحیح نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ وکیل امین ہوتا ہے اور اختلاف کے موقع پر امین کا قول معتبر ہوتا ہے، لہٰذا صحتِ وکالت کے لیے وکیل کے قول کی مقبولیت شرط ہے اور صورت مسئلہ میں کفیل کی توکیل کو اگر درست مان لیا جائے تو کفیل کو اپنے آپ کو بری قرار دینے میں اس کا قول معتبر ماننا پڑے گا حالانکہ اپنے آپ کو بری قرار دینے کے متعلق اپنے قول میں وہ متہم ہے اس لیے اس کا قول معتبر نہیں ہوگا اور جب اس کا قول معتبر نہیں ہوگا تو توکیل بھی صحیح نہیں ہوگی۔ کیونکہ صحتِ توکیل کے لیے وکیل کے قول کا معتبر ہونا شرط اور ضروری ہے اور جب شرط معدوم ہے تو مشروط یعنی توکیل کی صحت بھی معدوم ہوگی۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر کسی شخص کا ماذون فی التجارۃ غلام مقروض ہوگیا اور اس کے مولیٰ نے اسے آزاد کردیا تو اب مولیٰ اس غلام کی قیمت کے بقدر قرض خواہوں کے لیے ضامن ہوگا اور بعد میں مولی غلام سے پورے دین کا مطالبہ کرے گا۔ لیکن اگر قرض خواہوں نے مولی کو غلام سے اپنا دین وصول کرنے کا وکیل بنادیا تو یہ توکیل باطل ہوگی، کیونکہ غلام کی قیمت کے بقدر مولیٰ غرماء کے لیے ضامن ہے اب اگر ہم اس کی توکیل کو درست قرار دیں تو مولیٰ اس مقدار میں اپنے آپ کو ضمان سے بری کرنے والا ہوگا اور مولیٰ کا یہ عمل اپنے لیے ہوگا حالانکہ وکیل کا دوسرے کے لیے کام کرنا وکالت کا رکن ہے اور وہ یہاں بھی معدوم ہے، اس لیے اس صورت میں بھی توکیل باطل ہے جیسا کہ صورت مسئلہ میں باطل ہے۔

قَالَ وَمَنِ ادَّعٰى أَنَّهٗ وَكِيْلُ الْغَائِبِ فِيْ قَبْضِ دَيْنِهٖ فَصَدَّقَهُ الْغَرِيْمُ أُمِرَ بِتَسْلِيْمِ الدَّيْنِ إِلَيْهِ، لِأَنَّهٗ إِقْرَارٌ عَلٰى نَفْسِهٖ، لِأَنَّ مَا يَقْضِيْهِ خَالِصُ مَالِهٖ فَإِنْ حَضَرَ الْغَائِبُ فَصَدَّقَهٗ وَإِلَّا دَفَعَ إِلَيْهِ الْغَرِيْمُ ثَانِيًا، لِأَنَّهٗ لَمْ يَثْبُتِ الْإِسْتِيْفَاءُ حَيْثُ أَنْكَرَ الْوَكَالَةَ وَالْقَوْلُ فِيْ ذٰلِكَ قَوْلُهٗ مَعَ يَمِيْنِهٖ فَيَفْسُدُ الْأَدَاءُ، وَيَرْجِعُ بِهٖ عَلَى الْوَكِيْلِ إِنْ كَانَ بَاقِيًا فِيْ يَدِهٖ، لِأَنَّ غَرْضَهٗ مِنْ بَرَاءَةِ ذِمَّتِهٖ وَلَمْ يَحْصُلْ فَلَهٗ أَنْ يَنْقُضَ قَبْضَهٗ، وَإِنْ كَانَ ضَاعَ فِيْ يَدِهٖ لَمْ يَرْجِعْ عَلَيْهِ، لِأَنَّهٗ بِتَصْدِيْقِهٖ اعْتَرَفَ أَنَّهٗ مُحِقٌّ فِي الْقَبْضِ وَهُوَ مَظْلُوْمٌ فِيْ هٰذَا الْأَخْذِ، وَالْمَظْلُوْمُ لَايَظْلِمُ غَيْرَهٗ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب کی طرف سے اس کا دین وصول کرنے کا وکیل ہوں اور قرض دار نے اس کی تصدیق کردی تو قرض دار کو اس مدعی کی طرف دین سپرد کرنے کا حکم دیا جائے۔ کیونکہ یہ اپنی ذات پر اقرار ہے، اس لیے کہ قرض دار جو بھی اداء کرے گا وہ خالص اس کا مال ہے۔ پھر اگر موکل غائب حاضر ہوا اور اس نے وکیل کی تصدیق کردی (تو ٹھیک ہے) ورنہ مدیون موکل کو دوبارہ قرضہ اداء کرے گا، کیونکہ جب موکل نے وکالت کا انکار کردیا تو اس کا وصول کرنا ثابت نہیں ہوا۔ اور اس سلسلے میں یمین کے ساتھ موکل کا قول معتبر ہوگا لہٰذا مدیون کی ادائیگی فاسد ہو جائے گی۔

اور اگر وکیل کے پاس مال موجود ہو تو قرض دار اسے وکیل سے واپس لے لے گا، کیونکہ وکیل کو مال دینے سے اس کا مقصد اپنے آپ کو بری کرنا تھا حالانکہ یہ مقصد حاصل نہیں ہوا۔ لہٰذا مدیون کو یہ حق ہوگا کہ وہ وکیل کا قبضہ توڑ دے۔ اور اگر وکیل کے پاس مال

ضائع ہوگیا ہوتو مدیون اس سے واپس نہیں لے گا، کیونکہ وکیل کے قول کی تصدیق کرکے مدیون یہ اقرار کرچکا ہے کہ وکیل مال پر قبضہ کرنے میں حق پر ہے اور قرض دار قرض خواہ کے دوبارہ لینے میں مظلوم ہے اور مظلوم دوسرے پر ظلم نہیں کرتا۔

اللغاث:

﴿ادّعی﴾ دعویٰ کیا۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿غریم﴾ قرضدار۔ ﴿تسلیم﴾ سپرد کرنا۔ ﴿حضر﴾ موجود ہوگیا۔ ﴿صدّقهٗ﴾ اس کی تصدیق کی۔

غائب کی طرف سے وکیل ہونے کا دعویٰ کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر نعمان نے یہ دعویٰ کیا کہ سلمان پر سلیم کا جو قرض ہے میں سلمان کی طرف سے اس دین کی وصولیابی کا وکیل ہوں اور سلمان اس وقت کسی دوسری جگہ ہے۔ اور جو مدیون ہے یعنی سلیم اس نے نعمان کے قول اور اس کے دعوی کی تصدیق بھی کردی تو اسے حکم دیا جائے کہ وہ دین کے بقدر رقم مدعی کے حوالے کردے۔ کیونکہ دیون بأ مثالہا اداء کیے جاتے ہیں لہٰذا مدیون مدعی کو جو رقم دے گا وہ اس کا اپنا ذاتی مال ہوگا اور چونکہ اس نے مدعی کے لیے اس مال کا اقرار بھی کردیا ہے اس لیے اسے وہ مال مدعی کے حوالے کرنا ہوگا، اب جب قرض خواہ آجائے گا اور مدعی کے دعوے اور اس کی وکالت کو درست قرار دے دے گا تو مدیون دین سے بری ہوجائے گا، لیکن اگر قرض خواہ نے توکیل کا انکار کرکے اسے فراڈ قرار دیدیا تو مدیون اس کے دین سے بری نہیں ہوگا اور اسے قرض خواہ کو دوبارہ قرضہ اداء کرنا پڑے گا، کیونکہ جب قرض خواہ نے وکالت کا انکار کردیا تو اس کی طرف سے قرض کی وصولیابی ثابت نہیں ہوئی اور توکیل کے انکار میں چونکہ قرض خواہ کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں بھی اس کا قول معتبر ہوگا اور وکیل کو جو مدیون نے اداء کیا ہے وہ فاسد ہوجائے گا اور مدیون پر یہ لازم ہوگا کہ وہ دائن کو اس کا دین اداء کرے۔ رہا وہ مال جو مدیون نے وکیل کو دیا تھا سو اگر وہ وکیل کے پاس موجود ہوتو مدیون اسے وکیل سے واپس لے لے، کیونکہ اس نے اپنے آپ کو دین سے بری کرنے کے مقصد سے وہ مال وکیل کو دیا تھا لیکن جب وہ دین سے بری نہ ہوا تو اس کا مقصد بھی حاصل نہیں ہوا اس لیے اسے یہ حق ہوگا کہ وہ وکیل سے اپنا (دیا ہوا) مال واپس لے لے۔ ہاں اگر وہ مال وکیل کے پاس موجود نہ ہوا اور اس نے خرچ کردیا ہوتو اب مدیون اس سے واپس لینے کا حق دار نہیں ہوگا۔ کیونکہ مال دیتے وقت اس نے وکیل کی وکالت کی تصدیق کرکے اس کی وصولیابی کو حق بہ جانب قرار دیا تھا اور یہ طے شدہ امر ہے کہ جو شخص قبضہ کرنے یا مال وصول کرنے میں حق پر ہوتا ہے اس سے مالِ مقبوضہ کو واپس نہیں لیا جاتا لہٰذا صورت مسئلہ کی اس شق میں میں بھی مدیون کو وکیل سے وہ مال واپس لینے کا حق نہیں ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ پھر تو مقروض مظلوم ہوا اور دوبارہ دائن کو مال اداء کرنے کی وجہ سے اس کا نقصان ہورہا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ یہاں مقروض نقصان اٹھا رہا ہے لیکن چونکہ یہ نقصان وہ اپنے ''کرتوت'' یعنی وکیل کی تصدیق کرنے کی وجہ سے اٹھا رہا ہے اس لیے اگر وہ مال وکیل کے پاس موجود نہیں ہوگا تو وہ اس سے مطالبہ کا حق دار نہیں ہوگا اور اگر وہ مظلوم ہے تو اس کو دوسرے پر ظلم کرنے اور ''خود تو ڈوبے ہیں صنم تم کو بھی لے ڈوبیں گے'' کا نعرہ لگانے کا اختیار نہیں ہوگا۔

قَالَ إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ ضَمِنَهُ عِنْدَ الدَّفْعِ، لِأَنَّ الْمَاخُوْذَ ثَانِيًا مَضْمُوْنٌ عَلَيْهِ فِيْ زَعْمِهِمَا وَهٰذِهٖ كَفَالَةٌ أُضِيْفَتْ إِلٰى

حَالَةِ الْقَبْضِ فَيَصِحُّ بِمَنْزِلَةِ الْكَفَالَةِ بِمَا ذَابَ لَهُ عَلَى فُلَانٍ، وَلَوْكَانَ الْغَرِيْمُ لَمْ يُصَدِّقْهُ عَلَى الْوَكَالَةِ وَدَفَعَهُ إِلَيْهِ عَلَى ادِّعَائِهِ فَإِنْ رَجَعَ صَاحِبُ الْمَالِ عَلَى الْغَرِيْمِ رَجَعَ الْغَرِيْمُ عَلَى الْوَكِيْلِ، لِأَنَّهُ لَمْ يُصَدِّقْهُ فِي الْوَكَالَةِ وَإِنَّمَا دَفَعَهُ إِلَيْهِ عَلَى رَجَاءِ الْإِجَازَةِ، فَإِذَا انْقَطَعَ رَجَائُهُ رَجَعَ عَلَيْهِ وَكَذَا إِذَا دَفَعَهُ إِلَيْهِ عَلَى تَكْذِيْبِهِ إِيَّاهُ فِي الْوَكَالَةِ، وَهٰذَا أَظْهَرُ لِمَا قُلْنَا، وَفِي الْوُجُوْهِ كُلِّهَا لَيْسَ لَهُ أَنْ يَسْتَرِدَّ الْمَدْفُوْعَ حَتّٰى يَحْضُرَ الْغَائِبُ، لِأَنَّ الْمُؤَدّٰى صَارَ حَقًّا لِلْغَائِبِ إِمَّا ظَاهِرًا أَوْ مُحْتَمِلًا فَصَارَ كَمَا إِذَا دَفَعَهُ إِلٰى فُضُوْلِيٍّ عَلٰى رَجَاءِ الْإِجَازَةِ لَمْ يَمْلِكِ الْإِسْتِرْدَادَ لِاحْتِمَالِ الْإِجَازَةِ، وَلِأَنَّ مَنْ بَاشَرَ التَّصَرُّفَ لِغَرْضٍ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَنْقُضَهُ مَالَمْ يَقَعِ الْيَأْسُ عَنْ غَرْضِهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ مقروض مال دیتے وقت وکیل کو اس کا ضامن بنادے، کیونکہ مقروض سے جو دوبارہ لیا گیا ہے وہ وکیل اور مدیون دونوں کے زعم میں قرض خواہ پر مضمون ہے اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی حالت کی طرف منسوب ہے تو یہ کفالت صحیح ہے اور **بما ذاب له علی فلان** کے ساتھ کفالت کے مرتبہ میں ہے۔ اور اگر مدیون نے وکالت پر وکیل کی تصدیق نہیں کی تھی اور اس نے دعوے پر اسے مال دیدیا تو اگر قرض خواہ نے قرض دار پر رجوع کیا تو قرض دار وکیل پر رجوع کرے کیوں کہ مدیون نے وکالت کے متعلق وکیل کی تصدیق نہیں کی تھی اور صرف اجازت کی امید پر اسے مال دیدیا تھا لیکن جب اس کی امید ختم ہوگئی تو وہ وکیل سے واپس لے لے گا اور ایسے ہی جب مقروض نے وکالت میں وکیل کی تکذیب کر کے اسے وہ مال دیا ہو اور یہ زیادہ ظاہر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور تمام صورتوں میں قرض دار کو دیا ہوا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ موکل غائب حاضر ہو جائے، کیونکہ اداء کردہ مال غائب کا حق ہوگیا ہے یا تو ظاہراً یا محتملاً تو یہ ایسا ہوگیا جیسے مدیون نے اجازت کی امید پر کسی فضولی کو مال دیدیا تو اجازت کے احتمال کی وجہ سے مدیون واپس لینے کا مالک نہیں ہوگا، اور اس لئے کہ جس شخص نے کسی مقصد سے کوئی تصرف کیا تو جب تک اسے اپنے مقصد سے ناامیدی نہ ہو جائے اس وقت تک اس کے لئے وہ تصرف توڑنا جائز نہیں ہے۔

اللغات:

﴿ضمنه﴾ اس کو ضامن بنادے۔ ﴿اُضیفت﴾ منسوب ہوگی۔ ﴿غریم﴾ قرضدار۔ ﴿ادّعاء﴾ دعویٰ۔ ﴿تکذیب﴾ جھٹلانا۔ ﴿رجاء﴾ امید۔ ﴿یأس﴾ ناامیدی۔

موکل کا وکالت کا انکار کرنا:

اس سے پہلے یہ مسئلہ بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر موکل نے وکیل کی وکالت کو غلط قرار دیدیا اور مدیون نے جو مال اسے دیا تھا وہ اس کے پاس سے ضائع ہوگیا تو مدیون وکیل سے اسے واپس لینے کا حق دار نہیں ہے، لیکن اگر مدیون نے وکیل کو مال دیتے وقت اس سے ضمان لے لیا اور وکیل نے یہ اقرار کرلیا کہ اگر موکل نے دوبارہ قرضہ وصول کرلیا تو میں تمہارے لئے اس مال کا ضامن ہوں، تو اب اگر موکل وکیل کی تکذیب کردیتا ہے اور اس سے دوبارہ مال وصول کرلیتا ہے تو مدیون اس وکیل کو دیا ہوا مال واپس لے لے گا خواہ

وہ مال وکیل کے پاس ہو یا نہ ہو۔ کیوں کہ مدیون ایک مرتبہ تو وکیل کو مال اداء کر چکا ہے، اب ظاہر ہے کہ دوبارہ جب قرض خواہ اس سے مال وصول کرے گا تو وکیل اور مدیون کے گمان میں وہ مال مضمون ہے، اس لئے قرض خواہ مضمون علیہ ہے اور وکیل نے یہ ضمانت قبول کی ہے اس لیے وکیل نے مدیون کے لیے جس ضمانت کا اقرار کیا ہے وہ درحقیقت اس کی طرف سے کفالت ہے اور گویا وکیل نے مدیون سے یوں کہا کہ اگر قرض خواہ دوبارہ تم سے مال وصول کرے گا تو میں تمہارے لیے اس کا کفیل ہوں اور اس طرح کی کفالت درست ہے جیسے اگر کوئی شخص یوں کہے کہ فلاں شخص پر جو مال واجب ہوگا میں اسکا کفیل ہوں تو یہ کفالت درست ہے لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی کفالت درست ہے۔

ولو کان الغریم الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدیون نے وکیل کے قول کی تصدیق نہیں کی اور صرف اس وکیل کے دعوے پر اسے قرضہ کا مال دیدیا اور پھر قرض خواہ نے بھی مدیون سے مال لے لیا تو اس صورت میں بھی مدیون وکیل سے مال واپس لینے کا حق دار ہوگا، کیوں کہ مدیون نے اس امید پر وکیل کو قرضے کا مال دیا تھا کہ شاید قرض خواہ نے اسے مالِ دین وصول کرنے کا وکیل بنایا ہو، لیکن قرض خواہ کے مدیون سے وصول کرنے سے مدیون کی یہ امید ختم ہوگئی تو ظاہر ہے کہ اسے وکیل سے اپنا مال واپس لینے کا اختیار ہوگا، اسی طرح اگر قرض دار نے وکیل کے دعوے کی تکذیب کرنے کے بعد اسے قرض خواہ کا مال دیدیا ہو تو اس صورت میں بھی اسے وکیل سے مال واپس لینے کا حق ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی اس کی امید ختم ہوگئی ہے۔ اور تکذیب کی صورت میں مال واپس لینا تصدیق مع التضمین اور سکوت کی صورتوں میں مال واپس لینے سے زیادہ ظاہر ہے، کیوں کہ تکذیب والی صورت میں صراحت اور دلالت دونوں اعتبار سے وکیل اور اس کے دعوے کی تصدیق کا احتمال ختم ہوگیا ہے، اسلئے اس صورت میں دھڑلے کے ساتھ مدیون وکیل سے مال واپس لینے کا حق دار ہوگا، البتہ واپس لینے کی تمام صورتوں میں موکل غائب کی آمد سے پہلے مدیون کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، کیوں کہ مدیون نے وکیل کو جو مال دیا ہے وہ موکل غائب کا حق بن گیا ہے اور اگر مدیون نے سکوت اختیار کیا یا وکیل کے دعوے کی تکذیب کردی اور پھر اسے مال دیدیا تو یہ احتمال ہے کہ یہ مال غائب کا حق بن گیا ہے اور جب وہ مال غائب کا حق بن چکا ہے تو ظاہر ہے کہ اس غائب کی حاضری سے پہلے اس مال پر نہ تو کوئی فیصلہ ہوگا اور نہ ہی مدیون وکیل سے وہ مال واپس لینے کا حق دار ہوگا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے قرض دار نے کسی فضولی کو مالِ دین دیدیا اور اس امید پر دیا کہ ہوسکتا ہے قرض خواہ اسے اجازت دیدے، لہٰذا اس صورت میں بھی قرض خواہ کے آنے اور حاضر ہونے سے پہلے مدیون اس وکیل سے دیا ہوا مال واپس نہیں لے سکتا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی موکل اور قرض خواہ کے حاضر ہونے سے پہلے مدیون وکیل سے مال واپس لینے کا حق دار نہیں ہے۔ اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی مقصد سے کوئی کام کیا تو جب تک اسے مقصد کے پورا ہونے سے ناامیدی نہ ہوجائے اس وقت تک اسے اپنے فعل کو توڑنے کا حق نہیں ہے اور صورت مسئلہ میں چونکہ مدیون نے دین سے اپنا ذمہ فارغ کرنے کے لیے وکیل کو مال دیا ہے لہٰذا جب تک وہ فراغ ذمہ سے ناامید نہ ہوجائے اس وقت تک اسے اپنا تصرف توڑنے اور وکیل سے مال واپس لینے کا حق نہیں ہے اور یہ رجاء وعدم رجاء کا مدار قرض خواہ کے حاضر ہونے پر ہے اس لیے جب تک قرض خواہ حاضر نہیں ہوتا اس وقت تک مدیون کو وکیل سے مال واپس لینے کا حق نہیں ہوگا۔

وَمَنْ قَالَ اِنِّیْ وَكِيْلٌ بِقَبْضِ الْوَدِيْعَةِ فَصَدَّقَهُ الْمُوْدَعُ لَمْ يُؤْمَرْ بِالتَّسْلِيْمِ اِلَيْهِ، لِاَنَّهُ اِقْرَارٌ بِمَالِ الْغَيْرِ، بِخِلَافِ

الدَّيْنِ، وَمَنِ ادَّعٰى اَنَّهٗ مَاتَ أَبُوْهُ وَتَرَكَ الْوَدِيْعَةَ مِيْرَاثًا لَهٗ، وَلَا وَارِثَ لَهٗ غَيْرُهٗ وَصَدَّقَهُ الْمُوْدَعُ أُمِرَ بِالدَّفْعِ اِلَيْهِ لِأَنَّهٗ لَا يَبْقٰى مَالُهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ فَقَدِ اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهٗ مَالُ الْوَارِثِ، وَلَوِ ادَّعٰى اَنَّهُ اشْتَرَى الْوَدِيْعَةَ مِنْ صَاحِبِهَا فَصَدَّقَهُ الْمُوْدَعُ لَمْ يُؤْمَرْ بِالدَّفْعِ اِلَيْهِ لِأَنَّهٗ مَادَامَ حَيًّا كَانَ اِقْرَارًا بِمِلْكِ الْغَيْرِ، لِأَنَّهٗ مِنْ اَهْلِهٖ فَلَا يُصَدَّقَانِ فِيْ دَعْوَى الْبَيْعِ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اگر کسی نے کہا کہ میں ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور مودع نے اس کی تصدیق کر دی تو مودع کو مدعی کی طرف سپرد کرنے کا حکم نہیں دیا جائے، اس لئے کہ یہ دوسرے کے مال پر اقرار کرنا ہے، برخلاف دین کے۔

اگر کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کا باپ مر گیا اور مرحوم نے اس کے لئے ودیعت کو میراث چھوڑا ہے اور مدعی کے علاوہ مرحوم کا کوئی وارث بھی نہیں ہے اور مودع نے اس کی تصدیق کر دی تو مودَع کو مال مدعی کے سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ مودِع کی موت کے بعد وہ مال اس کا نہیں رہ گیا تو مودَع اور مدعی نے دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ وارث کا مال ہے۔

اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ اس نے مودِع سے ودیعت خرید لی ہے اور مودَع نے اس کی تصدیق کر دی تو مودَع کو مال مدعی کے حوالے کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا کیوں کہ جب تک مودِع زندہ ہے یہ ملک غیر کا اقرار ہوگا اس لیے کہ مودِع ملکیت کا اہل ہے، لہٰذا مودِع کے خلاف بیع کا دعویٰ کرنے میں مدعی اور مودَع کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اللغات:

﴿ودیعة﴾ امانت۔ ﴿مودع﴾ جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو۔ ﴿لم یؤمر﴾ اس کو حکم نہیں دیا جائے گا۔ ﴿تسلیم﴾ سپرد کرنا۔

ودیعت واپس لینے کی وکالت کا دعویٰ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان کے پاس سلمان کا مال بطور ودیعت رکھا ہوا ہے اور سلیم نے یہ دعویٰ کیا کہ میں مالک یعنی مودِع کی طرف سے مال ودیعت پر قبضہ کرنے کا امین ہوں اور مودَع یعنی نعمان نے اس سلسلے میں مدعی کی تصدیق بھی کر دی تو اس تصدیق کے باوجود مودع کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ مالِ ودیعت مدعی کے سپرد کر دے، کیوں کہ مذکورہ مالِ ودیعت کا مالک مودِع ہے اور مودَع کو اس کا اقرار بھی ہے لہٰذا مودع کا مدعی کے دعوے کی تصدیق کرنا درحقیقت مالِ غیر پر قبضہ کا اقرار کرنا ہے اور دوسرے کے مال پر قبضہ کا اقرار کرنا درست نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ جب اقرار کرنا درست نہیں ہے تو پھر اسے مدعی کی طرف سے سپرد کرنے کا حکم بھی نہیں دیا جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر کسی پر کسی کا قرض ہو اور پھر قرض خواہ کی طرف سے کوئی شخص قرضے پر قبضہ کرنے کا دعویٰ کرے اور قرض دار اس کی تصدیق کر دے تو قاضی اسے یہ حکم دیدے گا کہ وہ قرضے کو مدعی کے سپرد کر دے، کیونکہ دیون بأمثالها اداء کیے جاتے ہیں لہٰذا مدیون کا کہ وہ قرضہ کو مدعی کے دعوے کی تصدیق کرنا اپنی ذات پر اقرار ہوگا اور انسان کا اپنی ذات پر اقرار کرنا درست ہے لہٰذا

اس صورت میں قرض دار مدعی کو مال دینے کا مجاز ہوگا۔

ومن ادعیٰ انه الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ میرا باپ مرگیا ہے اور اس نے فلاں شخص کے پاس ودیعت کا مال میرے لئے بطور میراث چھوڑا ہے اور صورتِ حال یہ ہے کہ اس مدعی کے علاوہ مرحوم کا دوسرا کوئی وارث بھی نہیں ہے اور مودَع نے اس کے دعوے کی تصدیق بھی کردی تو اب مودَع کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مذکورہ ودیعت کا مال اس مدعی کے سپرد کردے، کیوں کہ مودِع کی موت کے بعد وہ مال اس کی ملکیت سے خارج ہوکر اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوگیا اور چونکہ مدعی کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے اور مدعی اور مودَع دونوں وارث کو مال دینے پر متفق اور راضی ہوگئے ہیں اس لئے مودَع کو حکم دیا جائے کہ وہ مالِ ودیعت کو مدعی کے حوالے کردے۔

ولو ادعیٰ انه اشتریٰ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس دوسرے کا مال بطور ودیعت رکھا ہو اور پھر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میں نے مودِع سے مالِ ودیعت کو خرید لیا ہے اور مودَع نے اس کی تصدیق کردی تو اس صورت میں بھی مودَع کو مدعی کی طرف مال سپرد کرنے کا حکم نہیں دیا جائیگا، کیوں کہ جب تک مودِع زندہ ہے وہی اس مال کا مالک ہے لہٰذا مودَع کا مدعی کے قول کی تصدیق کرنا اقرار بمال الغیر ہے اور غیر کے مال پر دوسرے کو اقرار کرنے کا کوئی حق نہیں ہے اس لئے مودِع کے خلاف مودَع اور مدعی کے قول کی تصدیق نہیں جائے گی اور بیع کا ثبوت نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ جب بیع کا ثبوت نہیں ہوگا تو مودَع کو یہ حکم بھی نہیں دیا جائیگا کہ وہ مذکورہ مال مدعی کے سپرد کردے۔

قَالَ فَإِنْ وَكَّلَ وَكِيْلًا بِقَبْضِ مَالِهِ فَادَّعَى الْغَرِيْمُ اَنَّ صَاحِبَ الْمَالِ قَدِ اسْتَوْفَاهُ فَإِنَّهُ يُدْفَعُ الْمَالُ اِلَيْهِ، لِاَنَّ الْوَكَالَةَ قَدْ يَثْبُتُ بِالتَّصَادُقِ، وَالْاِسْتِيْفَاءُ لَمْ يَثْبُتْ بِمُجَرَّدِ دَعْوَاهُ فَلَا يُؤَخَّرُ الْحَقُّ، قَالَ وَيَتَّبِعُ رَبُّ الْمَالِ فَيَسْتَحْلِفُهُ رِعَايَةً لِجَانِبِهٖ وَلَا يُسْتَحْلَفُ الْوَكِيْلُ، لِاَنَّهُ نَائِبُهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو اپنا مال وصول کرنے کا وکیل بنایا پھر قرض دار نے یہ دعویٰ کیا کہ صاحب مال نے اپنا مال وصول کرلیا ہے تو بھی وہ وکیل کو مال دے گا، کیوں کہ دونوں کے اتفاق سے وکالت ثابت ہوگئی ہے اور محض اس کے دعوے سے مال کی وصولیابی ثابت نہیں ہوئی اس لئے حق کو موخر نہیں کیا جائے۔ اور قرض دار قرض خواہ سے لگ لپٹ کر قسم لے گا تا کہ قرض دار کی رعایت ہوسکے اور وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی، کیوں کہ وہ اپنے موکل کا نائب ہے۔

اللغات:

﴿غریم﴾ قرض دار۔ ﴿استوفاہ﴾ اس کو پورا وصول کرلیا ہے۔ ﴿تصادق﴾ آپس میں ایک دوسرے کی تصدیق کرنا۔
﴿مجرّد﴾ محض، صرف۔ ﴿یستحلفهٗ﴾ قسم لے گا۔

قرض خواہ کی وصولی اور وکیل کی ذمے داری:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنایا اور وکیل نے جب قرض

دار سے دین کا مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ قرض خواہ اسے وصول کر چکا ہے تو اب محض قرض دار کے یہ کہنے سے وصولیابی متحقق نہیں ہوگی اور اسے وکیل کو مالِ دین اداء کرنا ہوگا، کیوں کہ قرض دار اور وکیل کے باہمی اتفاق سے وکالت متحقق ہوگئی ہے اور چونکہ قرض دار کا دعوائے استیفاء دلیل سے عاری اور خالی ہے، اس لئے استیفاء کا ثبوت نہیں ہوگا اور وکیل کا جو حق ہے یعنی مالِ دین کو وصول کرنا وہ حق اسے فوراً دلایا جائے گا اور قرض دار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ مالِ دین وکیل کے سپرد کر دے مگر چونکہ اس میں قرض دار کے ساتھ بہ ظاہر زیادتی لازم آرہی ہے اس لیے اسے یہ اختیار ہوگا کہ وہ وکیل کو مالِ دین اداء کرنے کے معاً بعد قرض خواہ کے پیچھے لگ جائے اور جب تک اس سے قسم نہ لے لے اس وقت تک اس کا پیچھا نہ چھوڑے چنانچہ اگر وہ یہ قسم کھالیتا ہے کہ اس نے قرض دار سے قرضہ وصول نہیں کیا ہے تو وکیل کا لیا ہوا مال دین میں محسوب ہوگا اور اس سے قرضہ کی ادائیگی ہو جائے گی اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دیتا ہے یا یہ کہہ دیتا ہے کہ میں نے تو اپنا دین وصول کر لیا تو پھر قرض دار وکیل کا گریبان پکڑ کر اس سے اپنا مال واپس لے لے گا، البتہ وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی، کیوں کہ وکیل قرض خواہ کا نائب ہے اور قسم میں نیابت نہیں چلتی، اس لیے قسم کا کام قرض خواہ کرے گا، وکیل نہیں۔

قَالَ وَمَنْ وَكَّلَهُ بِعَيْبٍ فِي الْجَارِيَةِ فَادَّعَى الْبَائِعُ رِضَا الْمُشْتَرِي لَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتّٰى يَحْلِفَ الْمُشْتَرِي، بِخِلَافِ مَسْئَلَةِ الدَّيْنِ، لِأَنَّ التَّدَارُكَ مُمْكِنٌ هُنَالِكَ بِاسْتِرْدَادِمَا قَبَضَهُ الْوَكِيْلُ إِذَا ظَهَرَ الْخَطَأُ عِنْدَ نُكُوْلِهِ، وَفِي الثَّانِيَةِ غَيْرُ مُمْكِنٌ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ بِالْفَسْخِ مَاضٍ عَلَى الصِّحَّةِ وَإِنْ ظَهَرَ الْخَطَأُ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُهُ، وَلَا يَسْتَحْلِفُ الْمُشْتَرِيْ عِنْدَهُ بَعْدَ ذَالِكَ لِأَنَّهُ لَا يُفِيْدُ، وَأَمَّا عِنْدَهُمَا قَالُوْا يَجِبُ أَنْ يَتَّحِدَ الْجَوَابُ عَلٰى هٰذَا فِي الْفَصْلَيْنِ وَلَا يُؤَخَّرُ، لِأَنَّ التَّدَارُكَ مُمْكِنٌ عِنْدَهُمَا لِبُطْلَانِ الْقَضَاءِ، وَقِيْلَ الْأَصَحُّ عِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنْ يُؤَخِّرَ فِي الْفَصْلَيْنِ، لِأَنَّهُ يَعْتَبِرُ النَّظْرَ حَتّٰى يَسْتَحْلِفَ الْمُشْتَرِيْ لَوْ كَانَ حَاضِرًا مِنْ غَيْرِ دَعْوَى الْبَائِعِ فَيُنْتَظَرُ لِلنَّظْرِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو عیب کی وجہ سے باندی واپس کرنے کو وکیل بنایا اور بائع نے مشتری کی رضامندی کا دعویٰ کیا تو وکیل مشتری کے قسم کھانے سے پہلے بائع پر واپس نہیں کر سکتا، برخلاف مسئلہ دین کے، کیوں کہ اس میں تدارک ممکن ہے بایں طور کہ جب قرض خواہ کے قسم سے انکار کے وقت خطاء ظاہر ہو جائے تو وکیل نے جس مال پر قبضہ کیا ہے اسے واپس لے لیا جائے۔ اور دوسرے مسئلے میں تدارک ممکن نہیں ہے کیوں کہ فسخ کا فیصلہ صحت پر جاری ہوگا اگر چہ خطا ظاہر ہو جائے۔ جیسا کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مذہب ہے اور اس کے بعد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی، اس لیے کہ یہ مفید نہیں ہے۔ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں بقول مشائخ دونوں صورتوں میں حکم ایک ہونا چاہیے اور تاخیر کی جائے گی، کیوں کہ بطلانِ قضاء کی وجہ سے حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں تدارک ممکن ہے۔

اور کہا گیا کہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں دونوں صورتوں میں موخر کیا جائیگا، کیوں کہ وہ نظر کا اعتبار کرتے ہیں یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جائے گی بشرطیکہ بائع کے دعوے کے بغیر وہ حاضر ہو، لہٰذا غور کرنے کے لیے انتظار کیا جائے گا۔

اللغاتُ:

﴿جارية﴾ باندی۔ ﴿لم یرد﴾ نہیں واپس کرسکتا۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿یستخلف﴾ قسم نہیں لے گا۔ ﴿یؤخر﴾ بعد میں کرلے، ملتوی کردے۔ ﴿فصلین﴾ دونوں صورتیں۔

مبیع کو خیارِ عیب سے لوٹانے کا وکیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی اور پھر اس میں عیب ظاہر ہوگیا، اس عیب کی وجہ سے مشتری نے ایک شخص کو وکیل بنایا کہ وہ اس باندی کو بائع پر واپس کردے اب جب وکیل باندی کو واپس کرنے کے لئے بائع کے پاس پہنچا تو بائع کہنے لگا کہ مشتری اس عیب پر راضی ہوگیا ہے، اور اب واپس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو بائع کا یہ قول معتبر ہوگا اور جب تک مشتری اس سلسلے میں قسم نہیں کھالیتا اس وقت تک اس کے وکیل کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ مذکورہ باندی بائع کو واپس دیدے۔

اس کے برخلاف قرض والی صورت میں قرض خواہ کی قسم کا انتظار کیے بغیر قرض دار کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مالِ دین وکیل کے حوالے کردے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ قرض والے مسئلے میں اگر قرض دار کا وکیل کو مالِ دین اداء کرنا غلط نکل ثابت ہو جائے تو اس غلطی کا تدارک ممکن ہے بایں طور کہ قرض دار نے وکیل کو جو دیا ہے وہ اس سے واپس لے لے۔ لیکن یہاں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس میں اگر وکیل کا باندی کو بائع پر واپس کرنا غلط ٹھہر جائے تو اس کا تدارک ممکن نہیں ہے، کیوں کہ جب بائع کو وہ باندی واپس کردی گئی تو ظاہر ہے کہ بیع فسخ ہوگئی اور بعد میں اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ وکیل نے باندی کو واپس کر کے غلطی کی ہے تو بھی بیع جو فسخ ہوگئی وہ فسخ ہی رہے گی، کیوں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عقود اور فسوخ میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوتا ہے اور باطناً بھی نافذ ہوتا ہے اور چونکہ ایک مرتبہ قضائے قاضی سے مبیع بائع کو واپس کردی گئی ہے اس لئے بعد میں نہ تو اسے مشتری کو دلایا گا اور نہ ہی اس سلسلے میں مشتری سے کوئی قسم لی جائے گی، کیوں کہ اب مشتری کی قسم کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ اب اس کی طرف مبیع کی واپسی ممکن نہیں ہے اگر چہ وہ عیب پر اپنی رضامندی بھی ظاہر کردے اسی لیے فرمایا گیا کہ مشتری کی قسم سے پہلے اس صورت میں واپسی کا لین دین نہ کیا جائے۔

أما عندهما الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں جو فرق ہے وہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے ورنہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں قرض اور باندی دونوں صورتوں کا حکم ایک ہی ہے اور جس طرح قرض والے مسئلے میں قرض خواہ سے قسم لیے بغیر وکیل کو مال قرض دلایا جاتا ہے اسی طرح باندی والے مسئلے میں بھی مشتری سے قسم لیے بغیر بائع پر باندی کو واپس کردیا جائے گا۔ کیوں کہ ان حضرات کے یہاں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نہیں، لہٰذا مسئلہ دین کی طرح یہاں بھی تدارک ممکن ہے اور بائع سے باندی لیکر دوبارہ مشتری کے حوالے کی جاسکتی ہے اس لیے ان کے یہاں باندی کی واپسی کے لیے مشتری کی قسم کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔

قیل الأصح الخ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں اصح قول کے مطابق مسئلہ دین اور مسئلہ جاریہ دونوں میں قرض خواہ اور مشتری کے قسم کھانے تک فیصلے کو موخر کر دیا جائے گا، کیوں کہ امام ابو یوسفؒ قرض دار اور بائع دونوں کے حق میں شفقت کو ملحوظ رکھتے ہیں اور شفقت اسی صورت میں متحقق ہے کہ مسئلہ دین میں قرض خواہ کی قسم سے پہلے وکیل کو مالِ دین نہ دیا جائے اور بائع پر شفقت بھی ثابت ہو جائے اور قاضی کا فیصلہ بھی بطلان سے محفوظ رہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مشتری موجود ہوتا تو بائع کے دعوے کے بغیر پہلے اس سے قسم لی جاتی پھر فیصلہ کیا جاتا، لہٰذا مشتری کے غائب ہونے کی صورت میں بھی اس کی قسم تک مبیع کی واپسی کو موخر کیا جائے گا۔

قَالَ وَمَنْ دَفَعَ إِلٰى رَجُلٍ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ لِيُنْفِقَهَا عَلٰى أَهْلِهٖ فَأَنْفَقَ عَشْرَةً عَلَيْهِمْ مِنْ عِنْدِهٖ فَالْعَشْرَةُ بِالْعَشْرَةِ، لِأَنَّ الْوَكِيْلَ بِالْإِنْفَاقِ وَكِيْلٌ بِالشِّرَاءِ، وَالْحُكْمُ فِيْهِ مَاذَكَرْنَاهُ وَقَدْ قَرَّرْنَاهُ فَهٰذَا كَذٰلِكَ، وَقِيْلَ هٰذَا اسْتِحْسَانٌ، وَفِي الْقِيَاسِ لَيْسَ لَهٗ ذٰلِكَ وَيَصِيْرُ مُتَبَرِّعًا، وَقِيْلَ الْقِيَاسُ وَالْإِسْتِحْسَانُ فِيْ قَضَاءِ الدَّيْنِ، لِأَنَّهٗ لَيْسَ بِشِرَاءٍ، وَأَمَّا الْإِنْفَاقُ يَتَضَمَّنُ الشِّرَاءَ فَلَا يَدْخُلَانِهٖ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو دس درہم دیے تا کہ وہ انہیں اس کے بال بچوں پر خرچ کر دے پھر اس نے اپنے پاس سے ان پر دس درہم خرچ کیے تو یہ دس دیے ہوئے دس کے عوض ہو جائیں گے، کیوں کہ وکیل بالانفاق وکیل بالشراء ہے اور وکیل بالشراء کا وہی حکم ہے جسے ہم بیان کر کے ثابت کر چکے ہیں۔ لہٰذا اس کا بھی وہی حکم ہوگا، اور کہا گیا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس میں اس کے لئے وہ دس درہم نہیں ہوں گے اور وہ متبرع ہو جائے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ قیاس واستحسان ادائے دین میں ہیں، کیوں کہ وہ شراء نہیں ہے۔ رہا خرچ کرنا تو وہ شراء کو متضمن ہے اس لئے اس میں قیاس اور استحسان داخل نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم

اللغات:

﴿لینفق﴾ تا کہ خرچ کرے۔ ﴿شراء﴾ خریدنا۔ ﴿یتضمّن﴾ ضمناً شامل ہوتا ہے۔

زر وکالت کے متعین نہ ہونے کی ایک صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو دس درہم دیے اور اس سے کہا کہ تم ان درہموں کو میرے اہل وعیال پر خرچ کر دو اور وکیل نے اپنی جیب سے دس درہم موکل کے بال بچوں پر صرف کر دیے تو وکیل کے یہ دس درہم ان دس دراہم کا عوض ہو جائیں گے جو اس نے موکل سے لیے تھے اور وکیل کو انفاق میں متبرع نہیں شمار کیا جائے گا، کیوں کہ وکیل بالانفاق وکیل بالشراء ہوتا ہے اور جس طرح وکیل بالشراء خرید وفروخت میں اپنی طرف سے ثمن دینے کا محتاج ہوتا ہے ایسے ہی وکیل بالانفاق کو بھی اپنی طرف سے خرچ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور چونکہ وکیل بالشراء جو ثمن اپنی طرف سے خرچ کرتا ہے اسے موکل سے واپس لیتا ہے لہٰذا وکیل بالانفاق بھی خرچ کردہ رقم کو موکل سے لینے کا مستحق اور مجاز ہوگا۔

وقیل هذا استحسان الخ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کی رائے میں بیان کردہ مذکورہ بالا حکم استحسان پر مبنی ہے ورنہ قیاس

میں وکیل بالانفاق اپنی طرف سے خرچ کیے ہوئے دراہم میں متبرع ہوگا اور اسے موکل سے لیے ہوئے دراہم میں محسوب کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے مشائخ کی رائے یہ ہے کہ قیاس اور استحسان کا تعلق صورت مسئلہ سے نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں ادائے قرض کی وکالت سے متعلق ہیں چنانچہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دیکر اسے اپنا قرضہ اداء کرنے کا وکیل بنایا اور پھر وکیل نے اپنے مال سے اس موکل کا دین اداء کر دیا تو استحساناً اس کے لیے موکل کے دیے ہوئے مال سے اداء کردہ رقم کے بقدر لینے اور اسے ادائیگی دین میں محسوب کرنا جائز ہے۔ لیکن قیاساً اس کے لیے یہ درست نہیں ہے اور ادائیگی دین میں اسے متبرع شمار کیا جائے گا، کیوں کہ قرضہ اداء کرنا شراء نہیں ہے، اس لیے اگر وکیل موکل کے دیے ہوئے مال سے دین اداء کرتا ہے تو ٹھیک ہے، لیکن اگر اپنے مال سے اداء کرتا ہے تو اس میں متبرع ہوگا اور اس پر موکل سے لیے ہوئے مال کو واپس کرنا لازم ہوگا۔

اس کے برخلاف وکیل بالانفاق وکیل بالشراء ہوتا ہے اور انفاق شراء کو متضمن اور شامل ہوتا ہے اس لیے اس میں قیاس واستحسان جاری نہیں ہوں گے۔ اور چونکہ وکیل بالشراء اگر اپنی طرف سے ثمن اداء کر دے تو وہ موکل سے لینے کا حق دار ہوتا ہے لہٰذا وکیل بالانفاق بھی اگر اپنی طرف سے خرچ کر دے تو وہ بھی موکل سے لینے کا مستحق اور مجاز ہوگا۔

بَابُ عَزْلِ الْوَكِيْلِ

یہ باب وکیل کو معزول کرنے کے بیان میں ہے

چونکہ وکیل مقرر کرنا اسے معزول کرنے سے مقدم ہے اس لیے صاحب کتاب نے ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے پہلے وکیل کو مقرر کرنے اور اسے اختیارات سونپنے کے ابواب کو بیان کیا اور اب یہاں سے اسے معزول کرنے کا باب بیان کر رہے ہیں۔

قَالَ وَلِلْمُوَكِّلِ أَنْ يَعْزِلَ الْوَكِيْلَ عَنِ الْوَكَالَةِ، لِأَنَّ الْوَكَالَةَ حَقُّهُ فَلَهُ أَنْ يُبْطِلَهُ إِلَّا إِذَا تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْغَيْرِ بِأَنْ كَانَ وَكِيْلًا بِالْخُصُوْمَةِ بِطَلَبٍ مِّنْ جِهَةِ الطَّالِبِ لِمَا فِيْهِ مِنْ إِبْطَالِ حَقِّ الْغَيْرِ وَصَارَ كَالْوَكَالَةِ الَّتِيْ تَضَمَّنَهَا عَقْدُ الرَّهْنِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ موکل کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے۔ کیوں کہ وکالت اس کا حق ہے اس لیے اسے یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنا حق باطل کر دے۔ الا یہ کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو بایں طور کہ کوئی شخص مدعی کی درخواست سے وکیل بالخصومت ہو کیوں کہ اس میں دوسرے کے حق کا ابطال ہے اور یہ اس وکالت کی طرح ہو گیا جسے عقدِ رہن متضمن ہو۔

اللغات:

﴿یعزل﴾ معزول کر دے۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا۔ ﴿تضمّن﴾ ضمناً شامل ہوتا ہے۔

عزل کا اختیار اور اس کی عقلی دلیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ موکل جب اور جس وقت چاہے وکیل کو وکالت سے معزول کر سکتا ہے۔ کیونکہ وکالت اسی کا حق ہے اور صاحب حق کو اپنا حق باطل کرنے کا کلی اختیار ہوتا ہے۔ ہاں! اگر وکالت سے کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو اس صورت میں صاحب حق کی رضامندی کے بغیر موکل وکیل کو معزول نہیں کر سکتا ہے، مثلاً مدعی نے مدعیٰ علیہ سے وکیل بالخصومت لینے کے متعلق مجلس قضاء میں درخواست دی اور قاضی نے مدعیٰ علیہ کی طرف سے ایک شخص کو وکیل بنا دیا تو اب اگر اس وکیل کا موکل یعنی مدعیٰ علیہ اسے معزول کرنا چاہے تو صاحب حق یعنی مدعی کے رضامندی کے بغیر معزول نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس سے صاحبِ حق یعنی مدعی کا حق متعلق ہو چکا ہے اور اس کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کرنے میں اس کے حق کو باطل کرنا لازم آ رہا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے

وہ وکالت جسے عقد رہن متضمن ہوتا ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ نعمان نے سلمان سے کچھ روپے قرض لیا اور اس کے پاس اپنی سائیکل رہن رکھ دی پھر مرتہن کی درخواست اور اس کے مطالبے پر راہن نے ایک تیسرے آدمی کو وکیل بنا دیا کہ اگر راہن دو ماہ میں مرتہن کا قرضہ اداء نہیں کرے گا تو وہ وکیل راہن کی سائیکل فروخت کر کے مرتہن کا قرضہ اداء کرے گا۔ اب چونکہ یہ وکالت عقدِ رہن کو متضمن ہے اور اس سے مرتہن کا حق متعلق ہے اس لیے راہن مرتہن کی اجازت کے بغیر مذکورہ وکیل کو معزول نہیں کر سکتا۔ اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مدعیٰ علیہ مدعی کی رضامندی کے بغیر وکیل بالخصومت کو معزول نہیں کر سکتا۔

قَالَ فَإِنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الْعَزْلُ فَهُوَ عَلَى وَكَالَتِهِ وَتَصَرُّفُهُ جَائِزٌ حَتَّى يَعْلَمَ، لِأَنَّ فِي الْعَزْلِ إِضْرَارًا بِهِ مِنْ حَيْثُ إِبْطَالِ وِلَايَتِهِ أَوْ مِنْ حَيْثُ رُجُوْعِ الْحُقُوْقِ إِلَيْهِ فَيَنْقُدُ مِنْ مَالِ الْمُوَكِّلِ وَيُسَلِّمُ الْمَبِيْعَ فَيَضْمَنُهُ فَيَتَضَرَّرُ بِهِ، وَيَسْتَوِي الْوَكِيْلُ بِالنِّكَاحِ وَغَيْرُهُ لِلْوَجْهِ الْأَوَّلِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا اِشْتِرَاطَ الْعَدَدِ وَ الْعَدَالَةِ فِي الْمُخْبِرِ فَلَا نُعِيْدُهُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر وکیل کو معزول ہونے کی خبر نہیں پہنچی تو وہ اپنی وکالت پر برقرار رہے گا اور اس کا تصرف جائز ہوگا یہاں تک کہ اسے عزل کا علم ہو جائے۔ کیوں کہ معزول کرنے میں وکیل کا ضرر ہے اس اعتبار سے کہ اس کی ولایت باطل کر دی گئی، یا اس اعتبار سے کہ حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے پھر وکیل موکل کے مال سے ثمن اداء کرے گا اور مبیع سپرد کرے گا اور اس کا ضامن ہو کر اس سے نقصان اٹھائے گا۔ اور وکیل بالنکاح وغیرہ سب اس میں برابر ہیں، دلیل اول کی وجہ سے اور خبر دینے والے میں ہم نے عدد یا عدالت کا مشروط ہونا ہم نے بیان کر دیا ہے لہٰذا ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

اللغاتُ:

﴿عزل﴾ معزولی کی اطلاع۔ ﴿إضرار﴾ نقصان پہنچانا۔ ﴿إبطال﴾ باطل کر دینا۔ ﴿لانعید﴾ ہم نہیں دہرائیں گے۔

معزولی کا علم ہونے تک وکالت باقی رہنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موکل نے وکیل کو معزول کر دیا لیکن وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا تو جب تک وکیل کو اپنی معزولی کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک وہ اپنی وکالت پر برقرار رہے گا اور اس کا ہر تصرف درست اور جائز ہوگا۔ ہاں جب اسے عزل کا علم ہو جائے گا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی اور علم بالعزل کے بعد اس کا کوئی تصرف صحیح نہیں ہوگا۔

پہلے مسئلے کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کو معزول کرنے میں دو طریقوں سے اس کا ضرر ہے پہلا ضرر تو اس طور پر ہے کہ موکل اسے معزول کر کے اس کی ولایت کو ختم کر دیتا ہے، اب اگر وکیل کو عزل کا علم نہیں ہوگا تو وہ وکالت کی وجہ سے اپنے آپ کو تصرف کا اہل شمار کر کے کوئی کام انجام دے گا اور موکل عزل کی بنیاد پر اس کی تکذیب کرے گا اور ظاہر ہے کہ کسی شخص کی تکذیب کرنا اسے ضرر پہنچانا ہے اس لیے جب تک وکیل کو عزل کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک وہ وکالت پر برقرار رہے گا۔ (۲) دوسرا ضرر اس طرح وکیل کو لاحق ہوگا کہ وہ عاقد ہے اور عاقد ہونے کی وجہ سے حقوقِ عقد اسی کی طرف راجع ہیں چنانچہ اگر وہ وکیل بالشراء ہے تو موکل کے مال سے ثمن اداء کرے گا اور اگر وکیل بالبیع ہے تو موکل کی مبیع مشتری کے سپرد کرے گا اب ظاہر ہے کہ اگر اسے بتائے بغیر موکل معزول کر

دے اور اس معزولی کو ہم معتبر مان لیں تو وکیل ثمن یا مبیع دونوں میں سے ایک کا ضامن ہوگا اور وجوب ضمان کی وجہ سے اسے ضرر لاحق ہوگا، اس لیے اس حوالے سے بھی جب تک وکیل کو عزل کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک کا اس کا تصرف معتبر مانا جائے گا۔

ویستوي الوكيل بالنكاح الخ فرماتے ہیں کہ وجہ اول یعنی سلب ولایت اور تکذیب کے حوالے سے یہاں بیان کردہ ضرر کی وجہ عام اور تام ہے اور اس میں نکاح، طلاق اور بیع وشراء سارے تصرفات داخل ہیں اور ان سب میں معزولی کے علم کے بغیر وکیل معزول نہیں ہوں گے۔ اور وجہ ثانی یعنی ضمان کا ضرر انہی تصرفات کے ساتھ مختص ہے جن میں حقوق عقد وکیل کی طرف لوٹتے ہیں جیسے بیع وشراء۔

وقد ذكرنا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص وکیل کو یہ خبر دے گا کہ اس کے موکل نے اسے معزول کر دیا ہے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اگر وہ ایک ہو تو اس کا عادل ہونا شرط ہے اور اگر عادل نہ ہو تو دو لوگوں کا ہونا شرط ہے جس کی پوری تفصیل کتاب ادب القاضی میں گزر چکی ہے اور یہاں اس کے اعادے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

قَالَ وَيَبْطُلُ الْوَكَالَةُ بِمَوْتِ الْمُوَكِّلِ وَجُنُوْنِهٖ مُطْبِقًا وَلِحَاقِهٖ بِدَارِالْحَرْبِ مُرْتَدًّا، لِأَنَّ التَّوْكِيْلَ تَصَرُّفٌ غَيْرُ لَازِمٍ فَيَكُوْنُ لِدَوَامِهٖ حُكْمُ ابْتِدَائِهٖ فَلَا بُدَّ مِنْ قِيَامِ الْأَمْرِ وَقَدْ بَطَلَ بِهٰذِهِ الْعَوَارِضِ، وَشَرَطَ أَنْ يَكُوْنَ الْجُنُوْنُ مُطْبِقًا، لِأَنَّ قَلِيْلَهٗ بِمَنْزِلَةِ الْإِغْمَاءِ، وَحَدُّ الْمُطْبِقِ شَهْرٌ عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِعْتِبَارًا بِمَا يَسْقُطُ بِهِ الصَّوْمُ، وَعَنْهُ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، لِأَنَّهٗ يَسْقُطُ بِهِ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَصَارَ كَالْمَيِّتِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ حَوْلٌ كَامِلٌ لِأَنَّهٗ يَسْقُطُ بِهٖ جَمِيْعُ الْعِبَادَاتِ فَقَدَّرَ بِهٖ اِحْتِيَاطًا، قَالُوْا اَلْحُكْمُ الْمَذْكُوْرُ فِي اللَّحَاقِ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لِأَنَّ تَصَرُّفَاتِ الْمُرْتَدِّ مَوْقُوْفَةٌ عِنْدَهٗ فَكَذَا وَكَالَتُهٗ فَإِنْ أَسْلَمَ نَفَذَ وَإِنْ قُتِلَ أَوْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ بَطَلَتِ الْوَكَالَةُ، فَأَمَّا عِنْدَهُمَا تَصَرُّفَاتُهٗ نَافِذَةٌ فَلَا يَبْطُلُ وَكَالَتُهٗ إِلَّا أَنْ يَمُوْتَ أَوْ يُقْتَلَ عَلٰى رِدَّتِهٖ أَوْ يُحْكَمُ بِلِحَاقِهٖ، وَقَدْ مَرَّ فِي السِّيَرِ . وَإِنْ كَانَ الْمُوَكِّلُ اِمْرَأَةً فَارْتَدَّتْ فَالْوَكِيْلُ عَلٰى وَكَالَتِهٖ حَتّٰى تَمُوْتَ أَوْ تَلْحَقَ بِدَارِ الْحَرْبِ، لِأَنَّ رِدَّتَهَا لَا تُؤَثِّرُ فِيْ عُقُوْدِهَا عَلٰى مَا عُرِفَ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ موکل کے مرنے، اس کے دائمی طور پر مجنون ہونے اور مرتد ہو کر اس کے دارالحرب چلے جانے سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ توکیل ایک غیر لازم تصرف ہے، لہٰذا اس تصرف کے دوام کو اس کی ابتداء کا حکم حاصل ہوگا اس لیے امر موکل کا قیام ضروری ہے حالانکہ ان عوارض کی وجہ سے امر موکل باطل ہو جاتا ہے۔

اور جنون کے دائمی ہونے کی شرط لگائی ہے، کیوں کہ معمولی جنون بے ہوشی کے درجے میں ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں جنونِ مطبق کی حد ایک ماہ ہے اس چیز پر قیاس کرتے ہوئے جس سے روزہ ساقط ہو جاتا ہے، اور انہی سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک دن رات سے زیادہ ہو اس لیے کہ اس سے پانچوں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا یہ میت کی طرح ہو گیا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جنون مطبق پورا ایک سال ہے، کیوں کہ اس سے تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا احتیاطاً اسی سے اندازہ کیا گیا ہے۔ حضرات مشائخ رحمہم اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ دار الحرب چلے جانے کے متعلق جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ کیوں کہ حضرت الامام کے یہاں مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں، لہٰذا اس کی وکالت بھی موقوف رہے گی چنانچہ اگر وہ اسلام لے آیا تو اس کا تصرف نافذ ہو جائے گا اور اگر قتل کر دیا گیا یا دار الحرب چلا گیا تو وکالت باطل ہو جائیگی۔

رہا صاحبین کے یہاں تو مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں اس لیے اس کی وکالت باطل نہیں ہوگی الاّ یہ کہ وہ مر جائے یا اپنی ردّت پر قتل کر دیا جائے یا اس کے دار الحرب میں ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اور کتاب السیر میں یہ گزر چکا ہے۔

اور اگر موکل کوئی عورت ہو پھر وہ مرتد ہوگئی تو وکیل اپنی وکالت پر برقرار رہے گا یہاں تک کہ موکلہ مر جائے یا دار الحرب چلی جائے، کیوں کہ عورت کا مرتد ہونا اس کے عقود میں موثر نہیں ہوتا جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔

اللغات:

﴿جنون﴾ پاگل ہو جانا۔ ﴿لحق﴾ جاملنا۔ ﴿مطبق﴾ دائمی پاگل پن۔ ﴿إغماء﴾ بے ہوش۔ ﴿أسلم﴾ مسلمان ہو گیا۔

وکالت کے ازخود باطل ہونے کی صورتیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موکل مر جائے یا وہ دائمی طور پر مجنون ہو جائے یا مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا جائے تو ان تمام صورتوں میں وکالت باطل ہو جائیگی اور ان عوارض کے پیش آنے کی وجہ سے وکیل کے لیے تصرف کرنے کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ وکالت ایک غیر لازم تصرف ہے یہی وجہ ہے کہ موکل بھی وکالت کو ختم کر سکتا ہے اور وکیل بھی اسے ختم کر سکتا ہے اور تصرف غیر لازم کی بقاء اور دوام کے لیے وہ سب امور لازمی ہوتے ہیں جو اس کی ابتداء کے لیے ضروری ہوتے ہیں اور چونکہ وکالت کی ابتداء کے لیے موکل کے حکم کا قیام ضروری ہے، لہٰذا اس کی بقاء کے لیے بھی امر موکل کا قیام ضروری ہوگا اور صورتِ مسئلہ میں موکل کے مر جانے یا مجنون ہو جانے یا مرتد ہو کر اس کے دار الحرب چلے جانے کی وجہ سے اس کا امر باطل اور معدوم ہو چکا ہے اس لیے ان تمام صورتوں میں وکالت بھی ختم اور باطل ہو جائے گی۔

وشرط أن یکون الخ فرماتے ہیں کہ بطلانِ وکالت کے لیے جنون کے مطبق اور دائمی ہونے کی شرط اور قید، قیدِ احترازی ہے اور اس قید سے جنون عارضی کو خارج کرنا مقصود ہے چنانچہ جنون عارضی جو کبھی رہتا ہے اور کبھی نہیں رہتا وہ اغماء اور بے ہوشی کے درجے میں ہے اور موکل کے اغماء سے وکالت باطل نہیں ہوتی، لہٰذا جنون غیر مطبق سے بھی وکالت باطل نہیں ہوگی۔

وحد المطبق الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ سے جنون مطبق کی حد اور تعریف کے متعلق دو قول مذکور ہیں (۱) پہلا قول یہ ہے کہ جنونِ مطبق کی حد حضرت امام ابو یوسفؒ کے یہاں ایک ماہ ہے اور اس حد کو ماہِ رمضان میں پیش آنے والے جنون پر قیاس کیا گیا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص رمضان کے پورے مہینے مجنون رہا تو اس کے ذمے سے رمضان کے روزے ساقط ہو جائیں گے اسی طرح اگر کوئی شخص پورے ایک مہینے مجنون رہا تو اس کے بھی تصرفات اور معاملات معدوم ہو جائیں گے، کیوں کہ جب ایک شخص احکام خداوندی کا مکلّف نہیں ہے تو وہ دنیاوی امور ومعاملات کا بھی اہل نہیں شمار کیا جائے گا۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن اور ایک رات سے زیادہ مدت تک مجنون رہا تو اس کی وکالت باطل ہے، کیوں کہ اس مقدار والے جنون سے ایک

دن کے فرائض یعنی پانچوں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں اور اس مدت تک مجنون رہنے والا شخص میت کی طرح ہے، اور چونکہ موکل کی موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے، لہٰذا اس مقدار میں مجنون رہنے سے بھی اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔

وقال محمد رحمۃ اللہ علیہ **الخ** فرماتے ہیں کہ جنون امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مطبق کی حد پورے ایک سال کی مدت ہے، کیوں کہ ایک سال تک مجنون رہنے سے ہر طرح کی عبادات ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا اس مدت تک مجنون رہنے سے ہر طرح کے تصرفات اور معاملات بھی ختم اور ساقط ہو جائیں گے۔ اس لیے بر بنائے احتیاط ایک سال کو جنونِ مطبق کی حد قرار دیا گیا ہے۔

قالوا الحکم المذکور الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ موکل کے مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے سے بطلانِ وکالت کا جو حکم ہے وہ حضرت امام اعظمؒ کے یہاں ہے، کیوں کہ حضرت الامام کے یہاں مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اور وکالت بھی چونکہ ایک طرح کا تصرف ہے اس لیے مرتد کی توکیل بھی موقوف رہے گی اب اگر وہ اسلام لے آتا ہے تو اس کی توکیل نافذ ہو جائے گی اور اگر بحالت ارتداد قتل کر دیا جاتا ہے یا دارالحرب میں چلا جاتا ہے تو اس کے وکیل کی وکالت باطل ہو جائے گی۔

اس کے برخلاف حضرات صاحبین کے یہاں مرتد کے تمام تصرفات نافذ رہتے ہیں لہٰذا محض ارتداد سے موکل کی توکیل باطل نہیں ہوگی، ہاں اگر وہ بحالتِ ارتداد مر جائے یا مار دیا جائے یا اس کے دارالحرب میں چلے جانے کا فیصلے کر دیا جائے تو اب حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کی توکیل باطل ہو جائے گی۔

وان کان المؤکل الخ فرماتے ہیں کہ اگر موکل عورت ہو اور پھر وہ مرتد ہو جائے تو اس کی وکالت باطل نہیں ہوگی، کیوں کہ مرتد ہونے کی وجہ سے اسے قتل نہیں کیا جاتا، لہٰذا اس کی ردت اس کے عقود میں موثر نہیں ہوگی اور جب ردت عقود میں موثر نہیں ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس کی وکالت بھی باطل نہیں ہوگی۔ ہاں اگر وہ عورت مرتد ہونے کے بعد مر جائے یا دارالحرب میں چلی جائے تو ان صورتوں میں اس کی توکیل باطل ہو جائے گی۔

قَالَ وَإِذَا وَكَّلَ الْمُكَاتَبُ ثُمَّ عَجَزَ أَوِ الْمَأْذُوْنُ لَهُ ثُمَّ حُجِرَ عَلَيْهِ أَوِ الشَّرِيْكَانِ فَافْتَرَقَا فَهٰذَا الْوُجُوْهُ تُبْطِلُ الْوَكَالَةَ عَلَى الْوَكِيْلِ عَلِمَ أَوْ لَمْ يَعْلَمْ لِمَاذَكَرْنَا أَنَّ بَقَاءَ الْوَكَالَةِ يَعْتَمِدُ قِيَامَ الْأَمْرِ وَقَدْ بَطَلَ بِالْحِجْرِ وَالْعِجْزِ وَالْإِفْتِرَاقِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْعِلْمِ وَعَدَمِهِ، لِأَنَّ هٰذَا عَزْلٌ حُكْمِيٌّ فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ كَالْوَكِيْلِ بِالْبَيْعِ إِذَا بَاعَهُ الْمُوَكِّلُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب نے وکیل بنایا پھر وہ عاجز ہو گیا یا ماذون لہ نے وکیل بنایا پھر اس پر روک لگا دی گئی یا دو آدمیوں نے مل کر وکیل بنایا پھر وہ دونوں الگ ہو گئے تو یہ اسباب وکیل پر وکالت کو باطل کر دیں گے خواہ وکیل کو علم ہو یا نہ ہو، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وکالت کی بقاء قیام امر پر موقوف ہے اور حجر، عجز اور افتراق کی وجہ سے امر باطل ہو چکا ہے۔ اور وکیل کے جاننے یا نہ جاننے کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ یہ حکمی عزل ہے اس لیے وکیل کے جاننے پر موقوف نہیں ہوگا جیسے وکیل بالبیع ہے جب اس کے موکل نے مبیع کو فروخت کر دیا ہو۔

اللغاتُ:

﴿حجر علیہ﴾ اس پر پابندی لگادی گئی۔ ﴿افترقا﴾ علیحدہ ہوگئے۔ ﴿عزل﴾ معزول ہونا۔

غلام وکیل کی وکالت کا باطل ہونا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مکاتب نے کسی کو وکیل بنایا اور پھر وہ بدلِ کتابت اداء کرنے سے عاجز ہوگیا اور دوبارہ غلامی میں عود کرگیا یا کسی عبد ماذون فی التجارۃ نے وکیل بنایا اور پھر اس کی اجازت ختم کردی گئی یا دولوگوں نے شرکت اور پارٹنرشپ میں وکیل بنایا اور پھر انہوں نے شرکت ختم کردی تو ان تمام صورتوں میں سے ہر ہر صورت میں وکالت باطل ہوجائے گی خواہ وکیل کو ان باتوں کا علم ہو یا نہ ہو۔ کیوں کہ ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ بقائے وکالت کا دارو مدار امرِ موکل کی بقاء پر ہے اور موکل کے عاجز یا مجور یا معدوم الشرکت ہونے کی وجہ سے اس کے امر کا قیام باطل ہوگیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب موکل کا امر ہی باطل ہوگیا ہے تو بھلا وکالت کیسے باقی رہ سکتی ہے؟

ولا فرق بین العلم الخ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں بطلانِ وکالت کے لیے وکیل کا ان عوارض کو جاننا اور ان سے باخبر ہونا شرط نہیں ہے۔ کیوں کہ ان صورتوں میں وکالت کا بطلان عزلِ حکمی ہے اور وکیل کے جاننے کی شرط عزلِ قصدی اور اختیاری میں ہے نہ کہ عزلِ حکمی میں اس لیے اس عزل میں وکالت کا بطلان وکیل کے علم پر موقوف نہیں ہوگا اور اگر موکل میں مذکورہ تینوں عوارض میں سے کوئی عارض پایا جائے گا تو وکالت باطل ہوجائے گی خواہ وکیل کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے کسی کو کوئی چیز فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور پھر وکیل کے فروخت کرنے سے پہلے خود موکل نے اسے فروخت کردیا تو اب یہاں بھی عزلِ حکمی سے وکیل کی وکالت ختم ہوجائیگی اور وکیل کے لیے موکل کی فروختگی کو جاننا، بطلانِ وکالت کے لیے شرط نہیں ہوگا، ٹھیک اسی طرح صورت مسئلہ کی تینوں صورتوں میں بھی عزلِ حکمی کی بنیاد پر وکیل معزول ہوجائے گا اور معزولی کے سبب عزل سے وکیل کا واقف ہونا شرط نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا مَاتَ الْوَكِيْلُ أَوْ جُنَّ جُنُوْنًا مُطْبِقًا بَطَلَتِ الْوَكَالَةُ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَمْرُهُ بَعْدَ جُنُوْنِهِ وَمَوْتِهِ، وَإِنْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ مُرْتَدًّا لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّصَرُّفُ إِلَّا أَنْ يَعُوْدَ مُسْلِمًا، قَالَ وَهٰذَا عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحَمْةُ اللهِ عَلَيْهِ فَأَمَّا عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحَمْةُ اللهِ عَلَيْهِ لَا يَعُوْدُ الْوَكَالَةُ. لِمُحَمَّدٍ رَحَمْةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّ الْوَكَالَةَ إِطْلَاقٌ لِأَنَّهُ رَفْعُ الْمَانِعِ، أَمَّا الْوَكِيْلُ يَتَصَرَّفُ بِمَعَانٍ قَائِمَةٍ بِهِ وَإِنَّمَا عَجَزَ بِعَارِضِ اللَّحَاقِ لِتَبَايُنِ الدَّارَيْنِ فَإِذَا زَالَ الْعَجْزُ وَالْإِطْلَاقُ بَاقٍ عَادَ وَكِيْلًا، وَلِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحَمْةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِثْبَاتُ وِلَايَةِ التَّنْفِيْذِ، لِأَنَّهُ وِلَايَةُ أَصْلِ التَّصَرُّفِ بِأَهْلِيَتِهِ، وَوِلَايَةِ التَّنْفِيْذِ بِالْمِلْكِ، وَبِاللِّحَاقِ لَحِقَ بِالْأَمْوَاتِ وَبَطَلَتِ الْوِلَايَةُ فَلَا تَعُوْدُ كَمِلْكِهِ فِيْ أُمِّ الْوَلَدِ وَالْمُدَبَّرِ، وَلَوْ عَادَ الْمُوَكِّلُ مُسْلِمًا وَقَدْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ مُرْتَدًّا لَاتَعُوْدُ الْوَكَالَةُ فِي الظَّاهِرِ. وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحَمْةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهَا تَعُوْدُ كَمَا قَالَ فِي

الْوَكِيْلِ. وَالْفَرْقُ لَهُ عَلَى الظَّاهِرِ أَنَّ مَبْنَى الْوَكَالَةِ فِيْ حَقِّ الْمُوَكِّلِ عَلَى الْمِلْكِ وَقَدْ زَالَ، وَ فِيْ حَقِّ الْوَكِيْلِ عَلٰى مَعْنًى قَائِمٍ بِهٖ وَلَمْ يَزَلْ بِاللِّحَاقِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر وکیل مرگیا یا دائمی طور پر مجنون ہوگیا تو وکالت باطل ہو جائے گی، کیوں کہ وکیل کے مجنون ہونے اور مرنے کے بعد اس کا مامور ہونا صحیح نہیں ہے، اور اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب چلا گیا تو اس کے لیے تصرف کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہوکر واپس (دارالاسلام) آجائے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے اور امام ابویوسفؒ کے یہاں اس کی وکالت عود نہیں کرے گی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت اطلاق ہے کیوں کہ وہ مانع کو دور کرتی ہے، رہا وکیل تو وہ ایسے معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور تباین دارین کی بناء پر عارض لحاق کے سبب وکیل عاجز ہوگیا ہے پھر جب عجز زائل ہوگیا اور اطلاق باقی ہے تو وکیل دوبارہ وکیل ہو جائے گا۔

حضرت امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت ولایت تنفیذ کو ثابت کرنا ہے، کیوں کہ اصل تصرف کی ولایت تو وکیل کو اس کی اہلیت سے حاصل ہے اور نافذ کرنے کی ولایت ملکیت سے حاصل ہے لیکن دارالحرب چلے جانے سے وکیل مُردوں کے ساتھ مل گیا ہے اور اس کی ولایت باطل ہوگئی ہے، اس لیے وہ عود نہیں کرے گی جیسے ام ولد اور مدبر میں اس کی ملکیت عود نہیں کرتی۔ اور اگر موکل مسلمان ہوکر واپس آیا حالانکہ وہ مرتد ہوکر دارالحرب گیا تھا، تو ظاہر الروایہ میں اس کی وکالت عود نہیں کرے گی، لیکن حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ عود کرے گی جیسا کہ وکیل کے متعلق انہوں نے یہی فرمایا ہے۔

اور ظاہر الروایہ کے مطابق امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فرق یہ ہے کہ موکل کے حق میں وکالت کی بنیاد ملک پر ہے اور ملکیت زائل ہو چکی ہے اور وکیل کے حق میں ایسے معنی پر ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور دارالحرب چلے جانے سے وہ معنی زائل نہیں ہوا ہے۔

اللغات:

﴿جنّ﴾ پاگل ہوگیا۔ ﴿مطبق﴾ مکمل طور پر، دائمی پاگل پن۔ ﴿لحق﴾ مل گیا، ساتھ ہوگیا۔ ﴿یعود﴾ واپس ہو، لوٹ آئے۔ ﴿إثبات﴾ ثابت کرنا۔

وکیل کو لاحق ہونے والے وہ عوارض جن سے وکالت باطل ہوتی ہے:

اس سے پہلے ان عوارض کو بیان کیا گیا ہے جو موکل کو لاحق ہوتے ہیں اور توکیل کو باطل کر دیتے ہیں اور اب یہاں سے ان عوارض کو بیان کیا جارہا ہے جو وکیل کو لاحق ہوتے ہیں اور وکالت کو باطل کر دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل مرجائے یا اسے جنونِ مطبق لاحق ہو جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی، کیوں کہ مرجانے اور دائمی طور پر مجنون ہو جانے سے وکیل کا موکل کی طرف سے مامور ہونا صحیح نہیں ہے جب کہ صحتِ وکالت کے لیے وکیل کا مامور ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا جب وکیل کا مامور ہونا صحیح نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی وکالت بھی صحیح نہیں ہوگی۔

وان لحق الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب چلا گیا اور پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آ گیا تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں سابقہ وکالت کے حکم سے اس کا تصرف درست اور جائز ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے یہاں اس کا تصرف جائز نہیں ہوگا اور ارتداد کی وجہ سے جو وکالت باطل ہوگئی ہے وہ عود نہیں کرے گی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل سے پہلے وکیل کے لیے موکل کے امور ومعاملات میں تصرف کرنا شرعاً ممنوع تھا لیکن توکیل کے بعد یہ ممانعت ختم ہوگئی اور وکیل کے لیے موکل کے معاملات میں تصرف کرنا جائز ہوگیا اور وکیل آزاد، عاقل اور بالغ ہونے کی وجہ سے اس تصرف کا اہل بھی ہے اس لیے اس کے لیے تصرف کرنا جائز ہے مگر مرتد ہو کر دارالحرب چلے جانے سے اس نے ایک عارض کی وجہ سے اہلیت تصرف کو فوت کر دیا، کیوں کہ دارالاسلام اور دارالحرب میں تباین ہے، لہٰذا جب تک یہ عارض باقی رہے گا اس وقت تک وکیل کے لیے تصرف کرنا ناجائز رہے گا اور جیسے ہی وکیل مسلمان ہو کر دارالاسلام چلا آیا اسی وقت اس کا عارض ختم ہوگیا اور چونکہ موکل کی طرف سے امر توکیل بھی قائم ہے اس لیے اب فقہی ضابطہ **اذا زال المانع عاد الممنوع** کے تحت اس کا تصرف کرنا درست اور جائز ہوگا اور حسب سابق پھر سے وہ اپنے موکل کا وکیل ہوگا۔

ولأبي یوسفؒ حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت، ولایتِ تنفیذ کا نام ہے، تصرف کا نام نہیں ہے، کیوں کہ عاقل، بالغ اور آزاد ہونے کی وجہ سے تو وکیل تصرف کا اہل ہے ہی، لیکن موکل کے مال میں اس کا تصرف وکالت سے نافذ ہوگا اس لیے وکالت ولایتِ تنفیذ سے عبارت ہوگی اور وکیل کو ولایت تنفیذ اس وقت حاصل ہوگی جب موکل اسے ولایت تنفیذ کا مالک بنائے گا اور چونکہ مرتد ہونے سے پہلے موکل نے وکیل کو ولایت تنفیذ کا مالک بنایا تھا لیکن مرتد ہو کر وکیل مُردوں کی فہرست میں آ گیا اور اس کی یہ ولایت ختم ہوگئی اور ضابطہ یہ ہے کہ **الساقط لا یعود** ساقط شدہ چیز دوبارہ عود نہیں کرتی، اس لیے وکیل کے دوبارہ مسلمان ہو کر دارالاسلام آنے سے اس کی سابقہ وکالت اور ولایتِ تنفیذ عود نہیں کرے گی اور اب وکالت کے حوالے سے اس کا کوئی بھی تصرف جائز نہیں ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر ارتداد اور لحوق بدارالحرب سے پہلے وکیل کی ملکیت میں ام ولد ہو یا مدبر ہو تو اس کے مرتد ہونے اور دارالحرب میں چلے جانے سے ام ولد اور مدبر آزاد ہو جائیں گے اور ان میں اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی اور وکیل کے مسلمان ہو کر دارالاسلام لوٹنے سے ان میں اس کی ملکیت عود نہیں کرے گی۔ تو جب مرتد ہونے اور دارالحرب میں چلے جانے سے اس کی اپنی ملکیت عود نہیں کرتی تو ظاہر ہے کہ دوسرے کی دی ہوئی ملکیت تو بدرجۂ اولیٰ عود نہیں کرے گی اور باطل ہو جائے گی۔

ولو عاد المؤکل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر موکل مرتد ہو کر دارالحرب چلا جائے اور پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام واپس آئے تو ظاہر الروایہ کے مطابق کسی کے یہاں بھی اسکی توکیل عود نہیں کرے گی، لیکن نوادر میں حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وکیل کی طرح مسلمان ہو کر دارالاسلام آنے سے موکل کی توکیل عود کرے گی۔ یعنی اس روایت کے مطابق وکیل اور موکل کے مرتد ہو کر دارالحرب جانے اور پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام واپس آنے سے وکالت کے عود کرنے کے متعلق ان میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن ظاہر الروایہ میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ موکل کے حق میں توکیل اور وکالت کا دارومدار ملکیت پر ہے اور مالک ہونے ہی کی بنیاد پر موکل دوسرے کو اپنی مملوکہ چیز میں تصرف کرنے کا وکیل بناتا ہے اور چونکہ مرتد ہو کر دارالحرب چلے جانے سے موکل کی ہر ملکیت ختم اور

زائل ہوگئی ہے، لہٰذا دوبارہ مسلمان ہوکر دارالاسلام آنے سے جس طرح موکل کی دیگر املاک ثابت نہیں ہوتیں اسی طرح ملکیتِ توکیل بھی ثابت نہیں ہوگی اور جب موکل کی ملکیت ہی ثابت نہیں ہوگی تو وکیل کی وکالت بھی عود نہیں کرے گی، کیوں کہ اسی ملکیت پر وکالت کی صحت موقوف ہے۔

اس کے برخلاف وکیل کے حق میں وکالت کی بنیاد ایسے امور پر ہے جو وکیل کے ساتھ قائم ہیں مثلاً اس کا آزاد ہونا اور عاقل وبالغ ہونا، اور دارالحرب میں اس کے چلے جانے سے یہ امور زائل ہوگئے، اس لیے دارالحرب سے بحالت اسلام دارالاسلام واپس آنے کے بعد بھی وہ تصرف کا اہل باقی رہا اور ارتداد اور لحوق بدارالحرب کا مانع بھی زائل ہوگیا لہٰذا اب پھر سے اس کی وکالت بھی عود کر آئے گی اور اس کا تصرف بھی جائز ہوگا۔

قَالَ وَمَنْ وَكَّلَ اٰخَرَا بِشَيْءٍ ثُمَّ تَصَرَّفَ بِنَفْسِهٖ فِيْمَا وَكَّلَ بِهٖ بَطَلَتِ الْوَكَالَةُ، وَهٰذَا اللَّفْظُ يَنْتَظِمُ وُجُوْهًا مِثْلَ أَنْ يُوَكِّلَهُ بِإِعْتَاقِ عَبْدِهٖ أَوْبِكِتَابَتِهٖ عَتَقَهُ أَوْكَاتَبَهُ الْمُوَكِّلُ بِنَفْسِهٖ أَوْ يُوَكِّلَهُ بِتَزْوِيْجِ امْرَأَةٍ أَوْ بِشِرَاءِ شَيْءٍ فَفَعَلَهُ بِنَفْسِهٖ أَوْ يُوَكِّلُ بِطَلَاقٍ فَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ ثَلَاثًا أَوْ وَاحِدَةً وَانْقَضَتْ عِدَّتُهَا، أَوْ بِالْخُلْعِ فَخَالَعَهَا بِنَفْسِهٖ، لِأَنَّهُ لَمَّا تَصَرَّفَ بِنَفْسِهٖ تَعَذَّرَ عَلَى الْوَكِيْلِ التَّصَرُّفُ فَبَطَلَتِ الْوَكَالَةُ حَتّٰى لَوْ تَزَوَّجَهَا بِنَفْسِهٖ وَأَبَانَهَا لَمْ يَكُنْ لِلْوَكِيْلِ أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْهُ، لِأَنَّ الْحَاجَةَ قَدِ انْقَضَتْ، بِخِلَافِ مَا إِذَا تَزَوَّجَهَا الْوَكِيْلُ وَأَبَانَهَا لَهُ أَنْ يُزَوِّجَ الْمُوَكِّلُ لِبَقَاءِ الْحَاجَةِ، وَكَذَا لَوْ وَكَّلَهُ بِبَيْعِ عَبْدِهٖ فَبَاعَهُ بِنَفْسِهٖ فَلَوْ رُدَّ عَلَيْهِ بِعَيْبٍ بِقَضَاءِ الْقَاضِيْ فَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ أَنْ يَبِيْعَهُ مَرَّةً أُخْرٰى، لِأَنَّ بَيْعَهُ بِنَفْسِهٖ مَنْعٌ لَهُ عَنِ التَّصَرُّفِ فَصَارَ كَالْعَزْلِ. وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَهُ أَنْ يَبِيْعَهُ مَرَّةً أُخْرٰى، لِأَنَّ الْوَكَالَةَ بَاقِيَةٌ، لِأَنَّهُ إِطْلَاقٌ، وَالْعَجْزُ قَدْ زَالَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا وَكَّلَهُ بِالْهِبَةِ فَوَهَبَ بِنَفْسِهٖ ثُمَّ رَجَعَ لَمْ يَكُنْ لِلْوَكِيْلِ أَنْ يَهَبَ ثَانِيًا، لِأَنَّهُ مُخْتَارٌ فِي الرُّجُوْعِ فَكَانَ دَلِيْلَ عَدَمِ الْحَاجَةِ. أَمَّا الرَّدُّ بِقَضَاءٍ بِغَيْرِ اخْتِيَارِهٖ فَلَمْ يَكُنْ دَلِيْلَ زَوَالِ الْحَاجَةِ فَإِذَا عَادَ إِلَيْهِ قَدِيْمُ مِلْكِهٖ كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيْعَهُ. وَاللّٰهُ أَعْلَمُ

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کسی چیز کا وکیل بنایا پھر موکل نے خود ہی اس چیز میں تصرف کردیا جس کا وکیل بنایا تھا تو وکالت باطل ہوجائے گی۔ اور یہ عبارت کئی صورتوں کو شامل ہے، مثلاً کسی نے اپنا غلام آزاد کرنے یا اسے مکاتب بنانے کے لئے وکیل بنایا اور موکل نے خود ہی اسے آزاد کردیا، یا مکاتب بنا دیا، یا کسی کو کسی عورت سے نکاح کرنے کے لیے یا کوئی چیز خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور موکل نے ازخود وہ کام کرلیا۔ یا کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنایا پھر شوہر ہی نے اسے تین طلاق یا ایک طلاق دے دی اور اس عورت کی عدت پوری ہوگئی یا شوہر نے کسی کو خلع کرنے کا وکیل بنایا اور ازخود اپنی بیوی سے خلع کر

لیا۔ کیوں کہ جب بذات خود موکل نے تصرف کر دیا تو وکیل پر تصرف متعذر ہو گیا اس لیے وکالت باطل ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ اگر موکل نے بذات خود اس عورت سے نکاح کیا یا اسے بائنہ کر دیا تو وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ موکل کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دے، کیوں کہ حاجت پوری ہو چکی ہے، برخلاف اس صورت کے جب وکیل نے اس سے نکاح کر کے اسے بائنہ کیا ہو تو اسے حق ہے کہ موکل کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دے، کیوں کہ ضرورت ابھی باقی ہے۔

اور ایسے ہی اگر کسی نے اپنا غلام فروخت کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنایا اور پھر خود ہی اسے بیچ دیا پھر اگر کسی عیب کی بناء پر قضائے قاضی سے وہ غلام موکل کو واپس کیا گیا تو امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ وکیل کے لیے اس غلام کو دوبارہ فروخت کرنے کا حق نہیں ہے، کیوں کہ موکل کا بذات خود اس غلام کو فروخت کرنا وکیل کو تصرف سے منع کرنا ہے لہٰذا یہ معزول کرنے کی طرح ہو گیا، حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وکیل کے لیے دوبارہ وہ غلام بیچنے کا حق ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب موکل نے وہ غلام ہبہ کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا پھر موکل نے بذات خود اسے ہبہ کر دیا اور پھر ہبہ واپس لے لیا تو وکیل کو وہ غلام دوبارہ ہبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے اس لیے کہ رجوع کرنے میں موکل مختار ہے لہٰذا یہ عدم حاجت کی دلیل ہوگی۔ لیکن موکل کے اختیار کے بغیر قضائے قاضی سے مبیع کو واپس کرنا زوالِ حاجت کی دلیل نہیں ہے لہٰذا جب موکل کی قدیم ملک سے وہ غلام دوبارہ اس کے پاس آ گیا تو وکیل کے لیے اسے فروخت کرنے کا اختیار ہوگا۔ واللہ اعلم

اللغاتُ:

﴿ینتظم﴾ مشتمل ہے۔ ﴿وجوہ﴾ کئی صورتیں۔ ﴿إعتاق﴾ آزاد کرنا۔ ﴿تزویج﴾ شادی کرانا۔ ﴿شراء﴾ خریدنا۔ ﴿انقضت﴾ ختم ہوگئی۔ ﴿یھب﴾ ہبہ کر دے، عطیہ دے دے۔

وکالت باطل ہونے کی ایک اور صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی متعین کام کرنے کا وکیل بنایا اور پھر خود موکل نے اس کام کو انجام دے دیا تو وکالت باطل ہو جائے گی۔ واضح رہے کہ اس حکم کی بہت سی قسمیں اور شکلیں ہیں جن میں سے یہاں چھ مثالیں بیان کی جارہی ہیں۔

(۱) ایک شخص نے اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکیل کے اعتاق سے پہلے از خود موکل نے اسے آزاد کر دیا (۲) موکل نے اپنا غلام مکاتب بنانے کے لیے وکیل بنایا لیکن از خود موکل نے اسے مکاتب بنا لیا (۳) موکل نے ایک شخص کو وکیل بنایا کہ وہ سلمٰی سے موکل کا نکاح کر دے لیکن وکیل کی تزویج سے پہلے خود موکل نے نکاح کر لیا (۴) موکل نے آم خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور پھر از خود ان آموں کو خرید لیا (۵) موکل نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور پھر خود ہی موکل نے اپنی بیوی کو ایک یا تین طلاق دے دیا (۶) موکل نے اپنی بیوی سے خلع کرنے کے لیے وکیل بنایا اور خود ہی خلع کر لیا تو ان تمام صورتوں میں وکالت باطل ہو جائے گی اور اب وکیل کے لیے تصرف کرنے کا جواز اور اختیار ساقط ہو جائے گا، کیوں کہ توکیل کی صحت حاجت وضرورت پر موقوف ہے اور جب موکل نے بذات خود تصرف کر لیا تو حاجت توکیل بھی ختم ہوگئی اور موکل کے تصرف کے بعد وکیل کے لیے تصرف کرنا دشوار اور مشکل ہو گیا اور چونکہ وکیل کا کام ہی تصرف کرنا تھا اور تصرف متعذر ہو چکا ہے اس لیے وکالت باطل

ہو جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر موکل نے ازخود اس عورت سے نکاح کرلیا جس سے اپنا نکاح کرنے کے لیے اس نے دوسرے کو وکیل بنایا تھا اور نکاح کے بعد موکل نے اس عورت کو طلاق دے کر بائنہ کر دیا تو اب وکیل کے لیے اسی عورت سے موکل کا نکاح کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ موکل نے ضرورت کے تحت اس عورت سے نکاح کرنے کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا تھا اور چونکہ اس کے اپنے فعل سے یہ ضرورت پوری ہو چکی ہے، اس لیے اب وکیل کے لیے اسی عورت کے ساتھ موکل کا نکاح کرنا درست اور جائز نہیں ہے۔

ہاں اگر وکیل نے اس عورت کے ساتھ پہلے اپنا نکاح کیا پھر اسے طلاق دیکر بائنہ کر دیا اور اسکے بعد موکل کے ساتھ اسی عورت کا نکاح کر دیا تو یہ صحیح ہے کیوں کہ موکل کے حق میں اس عورت سے نکاح کرنے کی ضرورت باقی ہے اور ضرورت ہی کے تحت وکالت مشروع ہے اس لیے گویا وکالت بھی باقی ہے اور جب وکالت باقی ہے تو وکیل کے لیے موکل کے ساتھ اس عورت کا نکاح کرنا بھی درست اور جائز ہوگا۔

وکذا لو ردّہ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ نعمان نے اپنا غلام فروخت کرنے کے لیے سلمان کو وکیل بنایا، لیکن وکیل یعنی سلمان کے اس غلام کو فروخت کرنے سے پہلے ہی موکل یعنی نعمان نے اسے بیچ دیا اور غلام کسی عیب کی وجہ سے قضائے قاضی کے ذریعے موکل پر واپس کر دیا گیا تو حضرت امام ابو یوسفؒ کے یہاں وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسی غلام کو فروخت کر دے، اس لیے کہ موکل کا ازخود اس غلام کو فروخت کرنا وکیل کو تصرف کرنے سے روکنا ہے اور موکل کا یہ فعل وکیل کو معزول کرنے کی طرح ہے اور ظاہر ہے کہ اگر موکل صراحتاً وکیل کو معزول کر دے تو اس کے لیے موکل کے مال میں تصرف کا حق ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا موکل کے ازخود اس فعل کو انجام دینے کی صورت میں بھی وکیل کا حق تصرف ختم ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں وکیل کو مذکورہ غلام کی فروختگی کا حق ہوگا، کیوں کہ موکل کی طرف سے وکیل کو جو وکالت پیش کی گئی ہے وہ مطلق ہے اور اس میں کوئی قید یا شرط نہیں ہے، لیکن موکل کے ازخود اس غلام کو فروخت کر دینے کی وجہ سے وکیل کے حق میں تصرف کرنا دشوار ہو گیا تھا مگر جب وہ غلام دوبارہ موکل کی طرف واپس کر دیا گیا تو اب وکیل کے حق میں تصرف دشوار نہیں رہا اور تصرف کے حوالے سے اس کا عجز ختم ہو گیا اس لیے اب وکیل کو وہ غلام فروخت کرنے کا پورا پورا حق ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے کوئی چیز ہبہ کرنے کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا اور وکیل کے ہبہ کرنے سے پہلے ہی اس نے ازخود اس چیز کو ہبہ کر دیا لیکن پھر اسے موہوب لہ سے واپس لے لیا تو اب وکیل کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اس چیز کو ہبہ کر دے، کیوں کہ موکل ہبہ کرنے اور پھر اسے واپس لینے میں خود مختار ہے اور اس کا ہبہ کو واپس لینا اس امر کی بین دلیل ہے کہ موکل کو ہبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ اگر اسے ہبہ کرنے کی ضرورت ہوتی تو وہ اسے واپس ہی نہ لیتا لیکن جب اس نے واپس لے لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے ہبہ کی ضرورت نہیں ہے اور جب ہبہ کی ضرورت نہیں ہے اور اب وکیل کو وہ چیز ہبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

اور جہاں تک غلام مبیع کا موکل کی طرف واپس آنا ہے تو یہ واپسی موکل کے قصد اور اختیار سے نہیں ہوئی ہے، بلکہ اسے واپس لینے میں موکل مجبور ہے اس لیے یہ واپسی عدم ضرورت کی دلیل نہیں بنے گی اور اس غلام کی فروختگی کے حوالے سے موکل کی ضرورت برقرار رہے گی اس لیے جب موکل کی قدیم ملک کے تحت وہ غلام اس کی طرف واپس آ گیا تو اس کے وکیل کو اس غلام کی فروختگی کا پورا پورا حق ہوگا اور یہی فرق ہے ہبہ اور بیع کی صورت میں۔

اس سے پہلے ابوابِ وکالت کے مشہورترین باب، باب الوکالة بالخصومة کو بیان کیا گیا ہے اور چونکہ وکالت بالخصومۃ دعوے کا سبب ہے اور دعویٰ خصومت کا مسبب ہے اس لیے صاحب کتاب نے پہلے سبب دعوی کے احکام کو بیان فرمایا ہے اور اب یہاں سے اس کے مسبب یعنی دعوی کے معارف ومسائل کو بیان کررہے ہیں۔

دعوی کے لغوی معنی:- قول يُقصد به إيجاب حق على الغير یعنی جس بات کے ذریعے دوسرے پر کسی حق کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا جائے اس کو لغت میں دعویٰ کہتے ہیں۔

دعوی کے شرعی معنی:- هي مطالبة حق في مجلس من له الخلاص عند ثبوته یعنی ایسے شخص کی مجلس میں حق کا مطالبہ کرنا جو شخص ثبوتِ حق کے بعد حق دلانے پر قادر ہو۔

قَالَ الْمُدَّعِي مَنْ لَا يُجْبَرُ عَلَى الْخُصُوْمَةِ إِذَا تَرَكَهَا، وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ مَنْ يُجْبَرُ عَلَى الْخُصُوْمَةِ، وَمَعْرِفَةُ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا مِنْ أَهَمِّ مَايَنْبَنِيْ عَلَيْهِ مَسَائِلُ الدَّعْوٰى، وَقَدِ اخْتَلَفَ عِبَارَاتُ الْمَشَائِخِ فِيْهِ فَمِنْهَا مَاقَالَ فِي الْكِتَابِ وَهُوَ حَدٌّ عَامٌّ صَحِيْحٌ، وَقِيْلَ الْمُدَّعِي مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ إِلَّا بِحُجَّةٍ كَالْخَارِجِ، وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ مَنْ يَكُوْنُ مُسْتَحِقًّا بِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ حَجَّةٍ كَذِي الْيَدِ، وَقِيْلَ الْمُدَّعِي مَنْ يَتَمَسَّكُ بِغَيْرِ الظَّاهِرِ وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ مَنْ يَتَمَسَّكُ بِالظَّاهِرِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْأَصْلِ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ هُوَ الْمُنْكِرُ وَهٰذَا صَحِيْحٌ لٰكِنَّ الشَّانَ فِي مَعْرِفَتِهِ وَالتَّرْجِيْحُ بِالْفِقْهِ عِنْدَ الْحُذَّاقِ مِنْ أَصْحَابِنَا، لِأَنَّ الْإِعْتِبَارَ لِلْمَعَانِيْ دُوْنَ الصُّوَرِ، فَإِنَّ الْمُوْدَعَ إِذَا قَالَ رَدَدْتُّ الْوَدِيْعَةَ فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ مَعَ الْيَمِيْنِ وَإِنْ كَانَ مُدَّعِيًا لِلرَّدِّ صُوْرَةً، لِأَنَّهُ يُنْكِرُ الضَّمَانَ مَعْنًى.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ مدعی وہ شخص ہے کہ اگر وہ خصومت ترک کردے تو اسے خصومت پر مجبور نہ کیا جائے اور مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جسے خصومت پر مجبور کیا جائے اور ان میں فرق کی شناخت ان امور کا اہم ترین حصہ ہے جن پر مسائل دعوی مبنی ہیں اور اس سلسلے میں حضرات مشائخ کے اقوال مختلف ہیں انہی میں سے ایک قول وہ ہے جسے قدوری میں بیان کیا ہے اور یہ تعریف عام ہے اور صحیح ہے۔ اور کہا گیا کہ مدعی وہ ہے جو بدون حجت مستحق نہ ہو جیسے وہ شخص جو دوسرے کے قبضہ میں کسی عین کا مدعی ہو اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جو بدون حجت اپنے قول سے مستحق ہو جیسے قابض۔ اور کہا گیا کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر سے استدلال کرے اور مدعیٰ علیہ وہ ہے جو ظاہر سے استدلال کرے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں فرمایا کہ مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جو منکر ہو یہ قول صحیح ہے تاہم اسی کی معرفت میں گفتگو ہے اور فقہ کے ذریعے ترجیح دینے کا حق ہمارے ماہرین علماء کو حاصل ہے، کیوں کہ معانی کا اعتبار ہوتا ہے صورتوں کا نہیں۔ چنانچہ اگر مودَع نے کہا کہ میں ودیعت واپس کر چکا ہوں تو یمین کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا ہر چند کہ وہ صورتاً واپس کرنے کا مدعی ہے کیوں کہ وہ معناً ضمان کا منکر ہے۔

اللغاتُ:

﴿لایجبر﴾ مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا۔ ﴿یبتنی﴾ مدار ہوتا ہے۔ ﴿حدّ﴾ تعریف۔ ﴿حجّة﴾ گواہی، دلیل۔ ﴿یدّ﴾ قبضہ۔ ﴿یتمسّك﴾ دلیل اخذ کرتا ہو۔ ﴿حذاق﴾ واحد حاذق؛ بڑے ماہرین۔ ﴿مودَع﴾ جس کے پاس امانت رکھوائی گئی ہو۔

مدعی اور مدعا علیہ کی تعریفات:

کتاب الدعویٰ کے اکثر وبیشتر مسائل کا تعلق مدعی اور مدعیٰ علیہ سے ہے اسی لیے ان دونوں کی شناخت کرنا اور ان میں فرق کرنا کتاب الدعوی کے اہم ترین مباحث میں سے ہے اور حضرات مشائخ کے مابین مختلف فیہ بھی ہے اسی لیے سب سے پہلے اسی کو بیان کیا گیا ہے، چنانچہ امام قدوری کی نظر میں مدعی وہ شخص ہے کہ اگر دعویٰ کرنے کے بعد دعوے کو ترک کردے تو اسے خصومت پر مجبور نہ کیا جائے اور مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے کہ مدعی کے دعوے کے بعد اسے خصومت کرنے اور جواب دینے پر مجبور کیا جائے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ تعریف صحیح بھی ہے اور عام بھی ہے، صحیح تو اس لیے ہے کہ یہ تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہے اور عام اس طور پر ہے کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کے متعلق جتنی تعریفیں کی گئی ہیں یہ تعریف ان سب کو شامل ہے۔ (بنایہ ۸)

وقیل المدعی من لا یستحق الخ دوسری تعریف یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو حجت اور دلیل کے بغیر مدعیٰ بہ کا مستحق نہ ہو جیسے وہ شخص جو دوسرے کے قبضہ میں موجود کسی عین کا دعوی کرے اب ظاہر ہے کہ اس کا یہ دعوی یا تو بینہ سے معتبر ہوگا یا مدعیٰ علیہ کے اقرار سے یا اس کے قسم کھانے سے انکار سے معتبر ہوگا۔ اس کے برخلاف مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جو اپنی بات سے مقبوضہ چیز کا مستحق ہو جائے چنانچہ اگر قابض یوں کہہ دے کہ یہ چیز جو میرے قبضہ میں ہے میری ملک ہے تو صرف اتنا کہنے سے وہ اس چیز کا مالک ہو جائے گا اور اسے کسی حجت اور بینہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

(۳) تیسری تعریف یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلافِ ظاہر سے استدلال کرے اور اسکا قول ظاہر کے مخالف ہو اور مدعیٰ

علیہ وہ شخص ہے جس کا قول ظاہر حال کے موافق ہو۔

(۴) چوتھی تعریف جسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ منکر ہوتا ہے اور یہ قول صاحب ہدایہ یہ تعریف صحیح ہے، کیوں کہ اسے حدیث پاک کی تائید حاصل ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے **البينة على المدعي واليمين على من أنكر** اور اس فرمانِ گرامی سے یہ بات عیاں ہے کہ منکر مدعیٰ علیہ ہوتا ہے، لیکن پھر بھی مدعی اور مدعیٰ علیہ کے مابین فرق کی شناخت کے حوالے سے معاملہ پیچیدہ ہے تاہم جنہیں اللہ تعالیٰ نے مہارت اور حذاقت عطاء فرمائی ہے وہ لوگ معنی کے ذریعے ان کے مابین فرق کر لیتے ہیں اور چونکہ احکام میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اس لیے معنی کے اعتبار سے جو مدعی ہوگا اسے مدعی قرار دیا جائے گا اور جو منکر ہوگا اسے مدعیٰ علیہ قرار دیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مودَع نے دعویٰ کیا کہ میں نے مالِ ودیعت مودِع کے حوالے کر دیا ہے تو یہاں مودَع صورتاً واپس کرنے کا مدعی ہے لیکن معناً وہ وجوبِ ضمان کا منکر ہے اور چونکہ معنی کے اعتبار سے جو جہت راجح ہوتی ہے اسی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے اور یہاں معنی کے اعتبار سے چونکہ مودَع منکر ہے اس لیے یمین کے ساتھ اسی کا قول معتبر ہوگا۔

قَالَ وَلَا يُقْبَلُ الدَّعْوٰى حَتّٰى يَذْكُرَ شَيْئًا مَعْلُوْمًا فِيْ جِنْسِهٖ وَقَدْرِهٖ، لِأَنَّ فَائِدَةَ الدَّعْوَى الْإِلْزَامُ بِوَاسِطَةِ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ، وَالْإِلْزَامُ فِي الْمَجْهُوْلِ لَا يَسْتَحِقُّ، فَإِنْ كَانَ عَيْنًا فِيْ يَدِ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ كُلِّفَ إِحْضَارُهَا لِيُشِيْرَ إِلَيْهَا بِالدَّعْوٰى، وَكَذَا فِي الشَّهَادَةِ وَالْإِسْتِحْلَافِ، لِأَنَّ الْإِعْلَامَ بِأَقْصٰى مَا يُمْكِنُ شَرْطٌ وَذٰلِكَ بِالْإِشَارَةِ فِي الْمَنْقُوْلِ، لِأَنَّ النَّقْلَ مُمْكِنٌ، وَالْإِشَارَةُ أَبْلَغُ فِي التَّعْرِيْفِ وَ يَتَعَلَّقُ بِالدَّعْوٰى وُجُوْبُ الْحُضُوْرِ، وَعَلٰى هٰذَا الْقُضَاةُ مِنْ اٰخِرِهِمْ فِيْ كُلِّ عَصْرٍ، وَوُجُوْبُ الْجَوَابِ إِذَا حَضَرَ لِيُفِيْدَ حُضُوْرُهٗ، وَلُزُوْمُ إِحْضَارِ الْعَيْنِ الْمُدَّعَاةِ لِمَا قُلْنَا، وَالْيَمِيْنُ إِذَا أَنْكَرَهٗ، وَسَنَذْكُرُهٗ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى. قَالَ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حَاضِرَةً ذُكِرَ قِيْمَتُهَا لِيَصِيْرَ الْمُدَّعٰى مَعْلُوْمًا، لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُعْرَفُ بِالْوَصْفِ، وَالْقِيْمَةُ تُعْرَفُ بِهٖ وَقَدْ تَعَذَّرَ مُشَاهَدَةُ الْعَيْنِ، وَقَالَ الْفَقِيْهُ أَبُو اللَّيْثِ يُشْتَرَطُ مَعَ بَيَانِ الْقِيْمَةِ ذِكْرُ الذُّكُوْرَةِ وَالْأُنُوْثَةِ :

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ دعویٰ مقبول نہیں ہوگا یہاں تک کہ مدعی ایسی چیز بیان کرے جس کی جنس اور مقدار معلوم ہو، کیوں کہ دعوی کا فائدہ حجت قائم کرنے کے ذریعے (مدعیٰ علیہ پر مدعیٰ بہ کو) لازم کرنا ہے اور مجہول چیز میں الزام ممکن نہیں ہے، پھر اگر مدعیٰ علیہ کے پاس کوئی مالِ عین ہو تو اسے وہ مال حاضر کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا تاکہ دعوی کرنے میں مدعی اس کی طرف اشارہ کر سکے اور گواہی دینے اور قسم لینے میں بھی یہی حکم ہے، کیوں کہ حتی الامکان اطلاع دینا شرط ہے اور اس طرح کی اطلاع مال منقول میں اشارے سے ہوتی ہے، کیوں کہ مال کو منتقل کرنا ممکن ہے اور شناخت کرانے میں اشارہ ابلغ ہوتا ہے۔ اور دعوے کے ساتھ مدعی کا حاضر ہونا متعلق ہے اور اسی پر ہر زمانے میں از اول تا آخر قاضی ہوتے آئے ہیں اور اگر مدعیٰ علیہ حاضر ہو تو جواب کا حاضر ہونا بھی دعوے سے متعلق

ہوگا تا کہ اس کی حاضری مفید ہو اور اس مالِ عین کو حاضر کرنا لازم ہوگا جس کا دعویٰ کیا گیا ہے اس دلیل کی وجہ سے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر مدعیٰ علیہ دعوی کا انکار کر دے تو اس پر قسم لازم ہے اور ہم ان شاء اللہ اسے بیان کریں گے۔

فرماتے ہیں کہ اگر وہ مال منقول حاضر نہ ہو تو اس کی قیمت بیان کر دے تا کہ مُدعیٰ معلوم ہو جائے، کیوں کہ مال عین وصف کے ذریعے معلوم نہیں ہوسکتا اور قیمت اس کی شناخت کرا سکتی ہے حالانکہ عین کا مشاہدہ متعذر رہے۔ فقیہ ابواللیثؒ نے فرمایا کہ بیانِ قیمت کے ساتھ ساتھ مذکر اور مؤنث کی وضاحت بھی شرط ہے۔

اللغات:

﴿إلزام﴾ ذمے لگانا۔ ﴿عین﴾ متعین چیز۔ ﴿کلّف﴾ حکم دیا جائے گا۔ ﴿إحضار﴾ پیش کرنا۔ ﴿إعلام﴾ بتانا، اطلاع دینا۔ ﴿عصر﴾ زمانہ۔

دعویٰ دائر کرنے کی شرائط:

صورت مسئلہ نہایت ہی آسان اور واضح ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مدعی کے دعوے کی صحت اور مقبولیت کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کا اس نے دعویٰ کیا ہے اس کی جنس اور مقدار کو بیان کر دے اور یہ واضح کر دے کہ فلاں پر میرے پانچ سو روپے ہیں یا دو کوئنٹل گندم ہیں یا ایک کوئنٹل چاول ہے، اس لیے کہ دعوی کا فائدہ یہ ہے کہ حجت اور بینہ کے ذریعہ مدعیٰ علیہ پر مدعی کا حق لازم اور واجب کر دیا جائے اور اگر مدعیٰ بہ مجہول ہوگی تو ظاہر ہے کہ اسے لازم کرنا ممکن نہیں ہوگا، اس لیے مدعیٰ بہ کی جنس اور مقدار کا واضح ہونا لازم اور ضروری ہے۔

فان کان عینا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدعیٰ بہ مالِ عین ہو اور مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں موجود ہو تو مدعیٰ علیہ کو وہ مال عدالت میں حاضر کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا تا کہ مدعی اپنا دعوی پیش کرتے وقت اس کی طرف اشارہ کر سکے یا اس کے گواہ اس مال کی طرف اشارہ کر کے گواہی دے سکیں یا قسم کے وقت خود مدعیٰ علیہ اس کی طرف اشارہ کر سکے، کیوں کہ حتی الامکان مدعیٰ بہ کے متعلق آگاہ کرنا اور اسے مشتہر کرنا شرط ہے اور صورت مسئلہ میں چونکہ مدعیٰ بہ کو مال منقول فرض کیا گیا ہے اس لیے اسے عدالت میں حاضر کرنا بھی آسان اور ممکن ہوگا اور منقول چیزوں میں اعلام کا سب سے موثر ترین ذریعہ اشارہ ہے، لہٰذا اشارے سے مدعیٰ بہ کی شناخت کے لیے اسے عدالت میں حاضر کرنا ضروری ہے۔

ویتعلق بالدعویٰ الخ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کا پیش کردہ دعوی صحیح ہو تو اس کے ساتھ چند امور متعلق ہوتے ہیں (۱) مدعیٰ علیہ پر مجلس قاضی میں حاضر ہونا واجب ہے اور عہد نبوی سے لیکر آج تک یہی سلسلہ جاری ہے اور ہر دور کے قاضی اسی پر عمل پیرا ہیں (۲) حاضر ہونے کے بعد مدعیٰ علیہ پر جواب دینا واجب ہے، کیوں کہ حاضر ہونے کا مقصد ہی نعم اور لا یعنی Yes اور No ہاں اور نہیں کے ساتھ جواب دینا ہے، اس لیے مدعیٰ علیہ کی حاضری کو مفید اور کار آمد بنانے کے لیے اس پر جواب دہی لازم ہے۔

(۳) مدعیٰ بہ اگر مالِ منقول ہو تو اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے اسے بھی حاضر کرنا لازم ہے۔

(۴) اگر مدعیٰ علیہ دعویٰ کا انکار کر دے اور مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو مدعیٰ علیہ پر قسم کھانا لازم ہے۔ قسم کا

بیان آگے آرہا ہے۔

قال وان لم تکن حاضرة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس مالِ منقول کا دعویٰ کیا گیا ہے اگر وہ مال مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں نہ ہو اور ضائع ہو گیا ہو تو اس صورت میں مدعی کے دعوے کی صحت کے لیے مدعی پر اس کی قیمت کو بیان کرنا ضروری ہے تا کہ اس کا دعویٰ درست ہو جائے اور قیمت کو چھوڑ کر وصف بیان کرنے پر اکتفاء نہ کیا جائے، کیوں کہ وصف کے ذریعے عین کی شناخت نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ ایک وصف بہت سے اعیان کے درمیان مشترک ہوتا ہے جب کہ قیمت میں اس درجے کا اشتراک نہیں ہوتا، لہٰذا قیمت کے ذریعے شناخت ہو جائے گی اور چونکہ غائب ہونے کی وجہ سے عینِ شی کا مشاہدہ کرنا متعذر ہے اس لیے قیمت کو بیان کرنا معرِّف بھی ہوگا اور مفید بھی ہوگا۔ فقیہ ابواللیثؒ نے فرمایا کہ اگر مدعیٰ بہ از قبیل حیوان ہے تو بیانِ قیمت کے ساتھ ساتھ مدعی پر اس کے مذکر اور مونث ہونے کی وضاحت کرنا بھی لازم ہے، کیوں کہ اس سے شناخت اور تعریف وتعیین میں بہت زیادہ سہولت ہوتی ہے۔

قَالَ فَإِنِ ادَّعٰى عِقَارًا حَدَّدَهُ وَذَكَرَ أَنَّهُ فِي يَدِ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ وَأَنَّهُ يُطَالِبُهُ بِهِ، لِأَنَّهُ تَعَذَّرَ التَّعْرِيْفُ بِالْإِشَارَةِ لِتَعَذُّرِ النَّقْلِ فَيُصَارُ إِلَى التَّحْدِيْدِ فَإِنَّ الْعِقَارَ يُعْرَفُ بِهِ، وَيَذْكُرُ الْحُدُوْدَ الْأَرْبَعَةَ وَيَذْكُرُ أَسْمَاءَ أَصْحَابِ الْحُدُوْدِ وَأَنْسَابَهُمْ، وَلَابُدَّ مِنْ ذِكْرِ الْجَدِّ لِأَنَّ تَمَامَ التَّعْرِيْفِ بِهِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلٰى مَا عُرِفَ هُوَ الصَّحِيْحُ. وَلَوْ كَانَ الرَّجُلُ مَشْهُوْرًا يُكْتَفٰى بِذِكْرِهِ، فَإِنْ ذَكَرَ ثَلَاثَةً مِنَ الْحُدُوْدِ يُكْتَفٰى بِهَا عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لِوُجُوْدِ الْأَكْثَرِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا غَلَطَ فِي الرَّابِعَةِ لِأَنَّهُ يَخْتَلِفُ بِهِ الْمُدَّعٰى وَلَا كَذٰلِكَ بِتَرْكِهَا، وَكَمَا يُشْتَرَطُ التَّحْدِيْدُ فِي الدَّعْوٰى، يُشْتَرَطُ فِي الشَّهَادَةِ، وَقَوْلُهُ فِي الْكِتَابِ وَذَكَرَ أَنَّهُ فِي يَدِ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ لَا بُدَّ مِنْهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَنْتَصِبُ خَصْمًا إِذَا كَانَ فِيْ يَدِهِ وَفِي الْعِقَارِ لَا يُكْتَفٰى بِذِكْرِ الْمُدَّعٰى وَتَصْدِيْقُ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ أَنَّهُ فِيْ يَدِهِ بَلْ لَايَثْبُتُ الْيَدُ فِيْهِ إِلَّا بِالْبَيِّنَةِ أَوْعِلْمِ الْقَاضِيْ، هُوَ الصَّحِيْحُ نَفْيًا لِتُهْمَةِ الْمُوَاضَعَةِ إِذِالْعِقَارُ عَسَاهُ فِيْ يَدِ غَيْرِهِمَا، بِخِلَافِ الْمَنْقُوْلِ لِأَنَّ الْيَدَ فِيْهِ مُشَاهَدَةٌ، وَقَوْلُهُ وَأَنَّهُ يُطَالِبُهُ لِأَنَّ الْمُطَالَبَةَ حَقُّهُ فَلَا بُدَّ مِنْ طَلَبِهِ وَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ مَرْهُوْنًا فِيْ يَدِهِ أَوْ مَحْبُوْسًا بِالثَّمَنِ فِيْ يَدِهِ وَبِالْمُطَالَبَةِ يَزُوْلُ هٰذَا الْإِحْتِمَالُ، وَعَنْ هٰذَا قَالُوْا فِي الْمَنْقُوْلِ يَجِبُ أَنْ يَقُوْلَ فِيْ يَدِهِ بِغَيْرِ حَقٍّ قَالَ وَإِنْ كَانَ حَقًّا فِي الذِّمَّةِ ذَكَرَ أَنَّهُ يُطَالِبُهُ بِهِ لِمَا قُلْنَا، وَهٰذَا لِأَنَّ صَاحِبَ الذِّمَّةِ قَدْ حَضَرَ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْمُطَالَبَةُ لٰكِنْ لَا بُدَّ مِنْ تَعْرِيْفِهِ بِالْوَصْفِ لِأَنَّهُ يُعْرَفُ بِهِ:

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر مدعی نے کسی غیر منقول چیز کا دعویٰ کیا تو وہ اس کے حدود بیان کر دے اور یہ بھی بیان کر دے کہ وہ چیز مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعی اس کا مطالبہ کر رہا ہے، کیوں کہ تعذرِ انتقال کی وجہ سے بذریعہ اشارہ مدعیٰ بہ کی شناخت متعذر ہے، لہٰذا تحدید کی طرف رجوع کیا جائے گا اس لیے کہ عقار تحدید کے ذریعے معلوم ہو جاتی ہے، اور مدعی چاروں حد ذکر کرے اور اصحاب

حدود کے نام اور ان کے نسب بھی بیان کرے، اور دادا کا تذکرہ بھی ضروری ہے، کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں دادا کے تذکرہ سے تعریف پوری ہو جاتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے اور یہ صحیح بھی ہے۔ اور اگر صاحبِ حد مشہور ہو تو اس کے ذکر پر اکتفاء کیا جائے گا چنانچہ اگر مدعی نے تین حدود بیان کر دیے تو ہمارے یہاں ان پر اکتفاء کر لیا جائے گا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، کیوں کہ اکثر حدود پائی گئیں، برخلاف اس صورت کے جب مدعی نے چوتھی حد بیان کرنے میں غلطی کی اس لیے کہ اس سے دعوی مختلف ہو جاتا ہے اور اسے ترک کرنے میں یہ بات نہیں ہے۔ اور جیسے دعوی میں حدود کو بیان کرنا شرط ہے اسی طرح شہادت میں بھی بیانِ حدود شرط ہے۔

اور قدوری میں امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کا **وذکر أنه في يد المدعیٰ علیه** کہنا شرط ہے اس لیے کہ مدعیٰ علیہ اسی وقت خصم ہوگا جب مدعیٰ بہ اس کے قبضے میں ہو، اور عقار میں مدعی کے ذکر کرنے اور اس سلسلے میں مدعیٰ علیہ کی تصدیق کرنے پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ ہوسکتا ہے عقار ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضے میں ہو۔ برخلاف مالِ منقول کے، کیوں کہ اس میں قبضہ مشاہد ہوتا ہے، اور امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کا قول **وأنه یطالبه** اس وجہ سے ہے کہ مطالبہ مدعیٰ کا حق ہے لہٰذا اس کا طلب کرنا ضروری ہے اور اس لیے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ عقار اس کے قبضے میں مرہون ہو یا ثمن کی وجہ سے محبوس ہو اور مطالبہ سے یہ احتمال زائل ہو جاتا ہے اور یہیں سے مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے فرمایا کہ منقول میں مدعی کے لیے یہ کہنا ضروری ہے کہ وہ مدعیٰ علیہ کے قبضے میں ناحق ہے اور اگر مدعی کے ذمے کوئی حق ہو تو مدعی یہ ذکر کرے کہ وہ اس کا مطالبہ کر رہا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور یہ اس وجہ سے ہے کہ صاحبِ ذمہ تو حاضر ہو گیا ہے، لہٰذا مطالبہ کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہا لیکن بیانِ وصف کے ساتھ اس حق کی شناخت کرانا ضروری ہے اس لیے کہ وہ حق وصف سے معلوم ہو جاتا ہے۔

اللغات:

﴿عقار﴾ جائیداد، زمین وغیرہ۔ ﴿حدّدہٗ﴾ اس کی حد بندی بتائے۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿مواضعة﴾ ساز باز۔ ﴿عساه﴾ ممکن ہے کہ۔

غیر منقول چیز کا دعویٰ کرنے کے لیے شرائط:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے کسی غیر منقول چیز مثلاً زمین جائداد کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح اور معتبر ہونے کے لیے تین چیزیں شرط اور ضروری ہیں (۱) مدعی مدعیٰ بہ کے حدود اربعہ کو بیان کردے (۲) یہ بھی بیان کردے کہ مدعیٰ بہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے (۳) اور یہ کہہ دے کہ میں نے مدعیٰ علیہ سے مدعیٰ بہ کا مطالبہ کیا ہے۔

حدود اربعہ بیان کرنے کی دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ بہ از قبیل غیر منقول ہے اور اسے مجلسِ عدالت میں حاضر کرنا مشکل اور دشوار ہے، اس لیے اشارے سے اس کی شناخت نہیں ہو سکے گی اور جن چیزوں میں اشارے سے شناخت ممکن نہ ہو ان کی شناخت حدود اربعہ کی وضاحت سے ہوتی ہے اس لیے مدعی کو چاہیے کہ وہ حدود اربعہ کو بھی بیان کردے اور ہر ہر حد کے مالک کا نام ونسب بھی بیان کردے، اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تو مالکانِ حدود کے دادا کے ناموں کو بھی بیان کردے اور یوں کہہ دے کہ مغربی حد نعمان بن سلمان بن سلیم کی ہے کیوں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دادا کے ذکر سے تعریف مکمل ہو جاتی ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ دوسرے مقامات پر بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا یہی قول ہے۔

ولو کان الرجل الخ فرماتے ہیں کہ اگر حدود اربعہ کے مالکان میں سے کوئی مالک مشہور ومعروف ہو اور مدعی صرف اس کا نام ذکر کرنے پر اکتفاء کرلے اور اس کا نسب نہ بیان کرے تو بھی درست اور صحیح ہے، اسی طرح اگر مدعی نے حدود اربعہ میں سے تین حدود کو بیان کردیا اور چوتھی حد کا تذکرہ نہیں کیا تو بھی ہمارے یہاں اس سے شناخت ہوجائے گی، کیوں کہ تین چار کا اکثر ہے اور للأ کثر حکم الکل کا ضابطہ بہت مشہور ہے تاہم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صرف تین حدود کا تذکرہ کافی نہیں ہوگا اور حسب سابق یہاں بھی ان کی دلیل قیاس ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر مدعی کوئی حد بیان کرنے میں غلطی کردے تو اس کا دعویٰ باطل ہوجائے گا، لہٰذا اگر وہ کسی حد کا بیان ترک کردے تو بھی اس کا دعویٰ باطل ہوجائے گا۔

ہماری طرف سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کو جواب یہ ہے کہ غلطی کرنا ترک کرنے سے علیحدہ اور مختلف ہے چنانچہ غلطی کرنے سے مدعی کا دعویٰ مختلف ہوجاتا ہے اور اس کے قول میں تعارض ہوجاتا ہے جب کہ ترک کرنے سے نہ تو دعوی مختلف ہوتا ہے اور نہ ہی قول میں تعارض لازم آتا ہے، اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

وکما یشترط التحدید الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح دعویٰ میں عقار کے حدود اربعہ کو بیان کرنا شرط اور ضروری ہے اسی طرح شہادت اور گواہی میں بھی حدود اربعہ کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ شہادت من کل وجہ دعوے کے موافق اور مطابق ہوجائے۔

وقوله في الکتاب الخ فرماتے ہیں کہ قدوری میں جو یہ شرط لگائی ہے کہ مدعی یہ بھی بیان کردے کہ مدعیٰ بہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں موجود ہے اس شرط کی دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ اسی وقت خصم اور مدعیٰ علیہ ٹھہرے گا جب کہ مدعیٰ بہ اس کے پاس موجود ہو اور اس موجودگی کو بینہ اور برہان سے ثابت کرنا ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ فلاں عقار فلاں شخص کے قبضہ میں ہے اور مدعیٰ علیہ نے اس کی تصدیق کردی کہ ہاں وہ عقار میرے قبضہ میں ہے تو محض مدعی کے دعوے اور مدعیٰ علیہ کی تصدیق سے اس دعوے کو قبول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی صحت اور مقبولیت کے لیے بینہ پیش کرنا پڑے گا یا یہ کہ قاضی کو اس امر سے آگاہ کرنا ہوگا کہ جس عقار کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ فلاں شخص کے قبضہ میں ہے یہی صحیح ہے، کیوں کہ ایسا کرنے سے مدعی اور مدعیٰ علیہ کے حق میں ساز باز کرکے اس عقار کو ہڑپنے اور کذب بیانی کے ذریعے اسے اپنانے کی تہمت ختم ہوجائے گی اور جو چیز بینہ سے ثابت ہوگی یا قاضی کی معلومات پر صادر ہوگی اس میں تہمت کا شبہہ اور شائبہ نہیں رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر مدعیٰ بہ مالِ منقول ہو تو اس مال پر مدعیٰ علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لئے بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، کیوں کہ مال منقول میں قبضہ مشاھد ہوتا ہے اور قبضہ ہی ملکیت کی دلیل ہوتا ہے، اس لیے اثباتِ قبضہ کے لیے علیحدہ کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوگی۔

وقوله وأنه یطالبه الخ فرماتے ہیں کہ قدوری میں مدعی کے لیے جو تیسری شرط لگائی گئی ہے یعنی اس کا مطالبہ کرنا سو وہ اس وجہ سے ہے کہ جب بہ قول مدعی مدعیٰ بہ اس کا حق ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا مطالبہ کرنا بھی مدعی کا حق ہوگا اور بدون مطالبہ کیے وہ چیز اسے نہیں ملے گی۔ اور پھر یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے مدعی نے مدعیٰ علیہ سے قرض لیکر اس کے پاس عقار کو بطور رہن رکھا ہو یا مدعی نے وہ عقار مدعیٰ علیہ سے خریدا ہو اور ثمن ادا نہ کرسکنے کی وجہ سے مدعیٰ علیہ نے اسے روک لیا ہو، لیکن جب مدعی مدعیٰ علیہ سے عقار کو نکلوانے کا مطالبہ کرے گا تو یہ واضح ہوجائے گا کہ اس نے نہ تو اسے رہن رکھا ہے اور نہ ہی ثمن کی وجہ سے چھوڑا ہے، اس لیے

اس احتمال کو ختم کرنے کے لئے مدعی کے لیے مدعیٰ بہ کا مطالبہ کرنا شرط اور ضروری ہوگا۔

اور یہیں سے حضرات مشائخ ؒ نے یہ بات کہی ہے کہ اگر شئی منقول کا دعویٰ ہو تو مدعی کے لیے بوقتِ مطالبہ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ مدعیٰ علیہ اس چیز پر ناحق قابض ہے، کیوں کہ اتنا کہنے کے بعد اس چیز کے مرہون اور محبوس بالثمن ہونے کا احتمال ختم ہوجاتا ہے۔

قال وان کان حقا في الذمة الخ فرماتے ہیں کہ اگر مدعیٰ بہ عین نہ ہو، بلکہ دین ہو اور ذمہ میں کوئی حق ہو تو مدعی کے لیے اس حق کا مطالبہ کرنا بھی ضروری ہے اور جب من علیہ الحق عدالت میں حاضر ہوگیا تو ظاہر ہے کہ اب دعوے کے متعلق فیصلہ کے لیے مطالبہ کے سوا کچھ باقی نہیں رہا، لہٰذا مدعی کو چاہیے کہ وہ اپنے حق کا مطالبہ کرلے تاکہ آگے کی کاروائی مکمل کی جاسکے اور چونکہ صورت مسئلہ میں مدعیٰ بہ مالِ عین نہیں ہے، بلکہ دین ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے مدعی کو چاہیے کہ وہ اس کا وصف بھی بیان کردے اور دراہم میں کھرا کھوٹا ہونا واضح کردے تاکہ کسی بھی طرح کی کوئی پریشانی نہ ہونے پائے۔

قَالَ وَإِذَا صَحَّتِ الدَّعْوٰى سَأَلَ الْقَاضِي الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ عَنْهَا لِيَنْكَشِفَ وَجْهُ الْحُكْمِ فَإِنِ اعْتَرَفَ قَضٰى عَلَيْهِ بِهَا، لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مُوْجِبٌ بِنَفْسِهِ فَيَأْمُرُهُ بِالْخُرُوْجِ عَنْهُ، وَإِنْ أَنْكَرَ سَأَلَ الْمُدَّعِيَ الْبَيِّنَةَ لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَكَ بَيِّنَةٌ فَقَالَ لَا فَقَالَ لَكَ يَمِيْنُهُ، سَأَلَ وَرَتَّبَ الْيَمِيْنَ عَلٰى فَقْدِ الْبَيِّنَةِ، فَلَا بُدَّ مِنَ السُّؤَالِ لِيُمْكِنَهُ الْإِسْتِحْلَافُ، قَالَ وَإِنْ أَحْضَرَهَا قَضٰى بِهَا لِانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ عَنْهَا، وَإِنْ عَجَزَ عَنْ ذٰلِكَ وَطَلَبَ يَمِيْنَ خَصْمِهِ اسْتَحْلَفَهُ عَلَيْهَا لِمَا رَوَيْنَا، وَلَا بُدَّ مِنْ طَلَبِهِ، لِأَنَّ الْيَمِيْنَ حَقُّهُ أَلَا تَرٰى أَنَّهُ كَيْفَ أُضِيْفَ إِلَيْهِ بِحَرْفِ اللَّامِ فَلَا بُدَّ مِنْ طَلَبِهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جب دعویٰ صحیح ہوگیا تو قاضی مدعیٰ علیہ سے اس دعوے کے متعلق دریافت کرے تاکہ حکم کی جہت واضح ہو جائے چنانچہ اگر مدعیٰ علیہ اقرار کرلے تو قاضی مدعیٰ علیہ پر اس دعوے کا فیصلہ کردے اس لیے کہ اقرار بذات خود موجب ہے لہٰذا قاضی مدعیٰ علیہ کو اس اقرار کی ذمے داری سے نکلنے کا حکم دے گا۔ اور اگر مدعیٰ علیہ (دعوے کا) انکار کردے تو قاضی مدعی سے بینہ کا مطالبہ کرے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے مدعی سے فرمایا تھا کہ کیا تیرے پاس بینہ ہے، اس نے کہا نہیں، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اب تیرے لیے مدعیٰ علیہ کی قسم ہے (اس واقعہ میں) آپ ﷺ نے مدعی سے گواہ طلب کیا اور بینہ مفقود ہونے پر قسم کو مرتب فرمایا اس لیے قاضی کا سوال کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے لیے مدعیٰ علیہ سے قسم لینا ممکن ہو۔ فرماتے ہیں کہ پھر اگر مدعی نے بینہ پیش کردیا تو قاضی بینہ کے مطابق فیصلہ کرے گا اس لیے کہ اس دعوے سے تہمت دور ہوگئی۔ اور اگر مدعی بینہ پیش نہ کرسکا اور اپنے خصم سے یمین طلب کی تو قاضی مدعیٰ علیہ سے اس دعوے پر قسم لے گا اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کرچکے۔ اور مدعی کے لیے قسم کا مطالبہ کرنا ضروری ہے اس لیے کہ قسم اسی کا حق ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ حرف لام کے ساتھ کس طرح اس کی طرف قسم کو مضاف کیا گیا ہے۔ لہٰذا مدعی کے لیے قسم کو طلب کرنا ضروری ہے۔

اللغات:

﴿لینکشف﴾ تاکہ واضح ہو جائے۔ ﴿موجب﴾ ثابت کرنے والا۔ ﴿بیّنة﴾ گواہی، شواہد۔ ﴿یمین﴾ قَسم۔
﴿استحلاف﴾ قسم لینا۔ ﴿اضیف﴾ منسوب کیا گیا ہے۔

تخریج:

❶ اخرجہ مسلم فی کتاب الایمان باب وعید من اقتطع حق المسلم، حدیث رقم: ۲۲۳.

دعویٰ دائر ہو جانے کے بعد قاضی کی ذمہ داریاں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب دعوے کی تمام شرطیں جمع ہو جائیں اور دعویٰ صحیح ہو جائے تو اب قاضی اپنی کاروائی کو آگے بڑھاتے ہوئے سب سے پہلے مدعیٰ علیہ سے یہ پوچھے کہ مدعی کا یہ دعویٰ صحیح ہے یا غلط ہے؟ تاکہ اس کے لیے فیصلہ کرنا آسان ہو جائے اگر مدعیٰ علیہ اس دعوے کو صحیح کہہ کر اس کا اقرار کر لیتا ہے تو قاضی مدعیٰ علیہ پر اس کے مطابق فیصلہ کر دے گا، کیونکہ مدعی کے اقرار سے دعویٰ کی صحت کھل کر سامنے آگئی ہے اور اقرار چونکہ بذاتِ خود حجت ہے اور مُقِر کے حق میں مُقر بہ کو لازم کرنے والا ہے، اس لیے مدعیٰ علیہ کو اپنی ذمے داری سے سبکدوش کرنے کے لیے قاضی اس پر دعوے کے مطابق فیصلہ کر دے گا۔

اور اگر مدعیٰ علیہ نے اس دعوے کو غلط کہہ کر اس کا انکار کر دیا تو اب قاضی مدعی سے بینہ کا مطالبہ کرے گا، کیوں کہ ایک حضرمی نے دربار رسالت میں ایک کندی کے اپنی زمین پر قبضہ کرنے کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس دعوے کا انکار کر دیا اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے پوچھا ألك بينة؟ کہ کیا تمہارے پاس بینہ ہے، اس نے کہا نہیں پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لك يمينه یعنی اب تمہارا دعویٰ مدعیٰ علیہ کی قسم پر موقوف ہے، تو اس واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعیٰ علیہ کے انکار کی صورت میں مدعیٰ سے بینہ طلب کیا ہے اور بینہ نہ ہونے پر قسم کو مرتب کیا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی اگر مدعیٰ علیہ مدعی کے دعوے کا انکار کرتا ہے تو قاضی اس سے بینہ طلب کریگا اور پھر اخیر میں قسم کا سہارا لے گا۔ اب اگر مدعی اپنے دعوے پر بینہ پیش کر دیتا ہے تو قاضی اس کے مطابق مدعیٰ علیہ پر فیصلہ کر دیگا، کیونکہ بینہ کی وجہ سے اس دعوے کے جھوٹا ہونے کا احتمال خارج ہو گیا ہے، لہٰذا اس دعوے پر فیصلہ کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی، اور اگر مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز اور بے بس ہو گیا اور اس نے مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کی اتباع کرتے ہوئے قاضی مدعیٰ علیہ سے قسم لے گا۔ اگر وہ قسم کھا لیتا ہے تو دعویٰ خارج ہو جائے گا اور اگر قسم سے انکار کر دیتا ہے تو مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ تاہم مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کے لیے مدعی کا مطالبہٗ استحلاف ضروری ہے، کیوں کہ اس قسم سے بھی مدعی کا حق وابستہ ہے جیسا کہ حدیث پاک میں لك يمينه سے حرف لام کے ذریعے یمین کو مدعی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس لیے قسم کا مطالبہ کرنا مدعی کا حق ہوگا اور صاحب حق جب اپنے حق کا مطالبہ کرتا ہے تو اسے اس کا حق دیا جاتا ہے لہٰذا جب مدعی قسم کا مطالبہ کرے گا تو قاضی مدعی علیہ سے قسم لے گا۔ فقط واللّٰہ أعلم وعلمه اتم

بَابُ الْيَمِيْنِ

یہ باب قسم کے بیان میں ہے

اس سے پہلے والے باب میں سب سے آخری مسئلہ چونکہ قسم ہی کا بیان کیا گیا ہے، اس لیے اسی مناسبت سے اس کے بعد باب الیمین کو بیان کیا جارہا ہے۔

وَإِذَا قَالَ الْمُدَّعِيْ لِيْ بَيِّنَةٌ حَاضِرَةٌ وَطَلَبَ الْيَمِيْنَ لَمْ يُسْتَحْلَفْ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ مَعْنَاهُ حَاضِرَةٌ فِي الْمِصْرِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يُسْتَحْلَفُ، لِأَنَّ الْيَمِيْنَ حَقُّهُ بِالْحَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ فَإِذَا طَالَبَهُ بِهِ يُجِيْبُهُ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّ ثُبُوْتَ الْحَقِّ فِي الْيَمِيْنِ مُرَتَّبٌ عَلَى الْعِجْزِ عَنْ إِقَامَةِ الْبَيِّنَةِ لِمَا رَوَيْنَا فَلَا يَكُوْنُ حَقَّهُ دُوْنَهُ كَمَا إِذَا كَانَتِ الْبَيِّنَةُ حَاضِرَةٌ فِي الْمَجْلِسِ، وَمُحَمَّدٌ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ مَعَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِيْمَا ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ وَمَعَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِيْمَا ذَكَرَ الطَّحَاوِيُّ.

ترجمه: اور اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس بینہ موجود ہے اور اس نے مدعیٰ علیہ سے قسم طلب کی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اس کے معنیٰ ہیں کہ شہر میں بینہ موجود ہے، امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی کیوں کہ یمین مدعی کا حق ہے اور حدیث مشہور سے ثابت ہے، لہٰذا جب مدعی مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو مدعیٰ علیہ اسے مکمل کردے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم میں مدعی کے حق کا ثبوت اقامتِ بینہ سے عاجز ہونے پر مرتب ہے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے، لہٰذا اس سے پہلے یمین مدعی کا حق نہیں ہوگی جیسا کہ اگر بینہ مجلس میں موجود ہو امام خصاف کے بیان کے مطابق امام محمد رحمۃ اللہ علیہ امام ابویوسفؒ کے ساتھ ہیں اور امام طحاویؒ کے بیان کے مطابق حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہیں۔

اللغات:

﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿مصر﴾ شہر۔ ﴿یستحلف﴾ قسم لی جائے گی۔

مدعا علیہ سے قسم لینے کے لیے بینہ نہ ہونے کی شرط:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی قاضی کی عدالت میں یہ کہہ دے کہ میرے پاس اپنے دعوے کے متعلق شہر میں گواہ موجود ہیں اور پھر وہ مدعی علیہ سے قسم لینا چاہے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ قسم نہیں لے سکتا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں مدعی کو مدعی علیہ سے قسم لینے کا پورا پورا حق ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں البينة على المدعي واليمين على من أنكر کے فرمان سے مدعیٰ علیہ پر مدعی کا حق بنا کر قسم کو واجب کیا گیا ہے، لہٰذا جب بھی صاحبِ حق یعنی مدعی اپنے اس حق کا مطالبہ کرے تو من عليه الحق یعنی مدعیٰ علیہ کو چاہیے کہ وہ اس کا حق دے دے اور شرافت کے ساتھ قسم کھالے۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ماقبل میں حضرمی اور کندی کے واقعہ سے متعلق جو حدیث بیان کی گئی ہے ألك بينة فقال لا، فقال لك يمينه اس حدیث میں یمین کو اسی وقت مدعی کا حق قرار دیا گیا ہے جب وہ بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے اور صورتِ مسئلہ میں چونکہ مدعی کے پاس شہر میں بینہ موجود ہے اور وہ اسے حاضر کرنے پر قادر ہے، لہٰذا جس طرح مجلس قاضی میں بینہ موجود ہونے کی صورت میں بھی یمین مدعی کا حق نہیں ہوتی اسی طرح شہر میں بینہ موجود ہونے کی صورت میں بھی یمین مدعی کا حق نہیں ثابت ہوگی اور ظاہر ہے کہ جب یمین مدعی کا حق ہی نہیں ہوگی تو اسے اس کے مطالبہ کرنے کا حق بھی نہیں ہوگا۔ اسی لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب تک مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز نہ ہو جائے اس وقت تک وہ مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لے سکتا۔

ومحمد رحمۃ اللہ علیہ الخ فرماتے ہیں کہ امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اس اختلاف میں یہ قول امام خصاف امام محمد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہیں اور یہ قول امام طحاوی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہیں۔ والله اعلم بحقيقة الحال

قَالَ وَلَا تُرَدُّ الْيَمِيْنُ عَلَى الْمُدَّعِيْ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ ❶ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ قَسَمَ، وَالْقِسْمَةُ تُنَافِي الشِّرْكَةَ، وَجَعَلَ جِنْسَ الْأَيْمَانِ عَلَى الْمُنْكِرِيْنَ وَلَيْسَ وَرَاءَ الْجِنْسِ شَيْئٌ، وَفِيْهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ مدعی پر قسم نہیں لوٹائی جائے گی، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''مدعی پر بینہ ہے اور منکر پر یمین ہے'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمادی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے اور آپ نے جنس ایمان کو منکرین پر مقرر کیا ہے اور جنس کے علاوہ کوئی چیز باقی نہیں ہے، اور اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔

اللغات:

﴿لاتردّ﴾ لوٹائی نہیں جائے گی۔ ﴿بينة﴾ گواہی۔ ﴿تنافی﴾ انکار کرتی ہے۔

تخریج:

❶ اخرجه بيهقى فى سننه فى كتاب الدعوى باب البينة علىٰ المدعى واليمن على المدعى عليه،
حديث رقم: ۲۱۲۰۳.

مدعی سے قسم نہ لینے کا بیان:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں کبھی بھی مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی اور اگر وہ بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے اور مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے انکار کردے تو ایسا نہیں کیا جائے گا کہ مدعی سے قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے، کیوں کہ صاحب شریعت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے البينة على المدعي واليمين على من أنكر کے فرمانِ گرامی سے مدعی پر بینہ اور منکر پر یمین لازم فرما کر دونوں میں تقسیم کار فرمادیا ہے اور یہ واضح کر دیا ہے کہ مدعی کا فریضہ بینہ پیش کرنا ہے اور منکر یعنی مدعیٰ علیہ کا فریضہ قسم کھانا ہے اور تقسیم چونکہ شرکت کے منافی ہے لہٰذا کسی بھی حال میں نہ تو مدعیٰ علیہ بینہ پیش کر سکتا ہے اور نہ ہی مدعی سے قسم لی جا سکتی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے واليمين على من أنكر میں یمین پر الف لام داخل فرما کر یمین کی پوری جنس کو منکرین اور مدعیٰ علیہم کے لیے خاص فرمادیا ہے اور ماورائے جنس یمین کا کوئی جزء باقی ہی نہیں چھوڑا ہے کہ اس سے مدعی قسم کھا سکے، اس لیے اس حوالے سے کبھی مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی۔

وفيه خلاف الشافعي الخ فرماتے ہیں کہ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے چنانچہ اگر مدعی بینہ نہ پیش کر سکے اور مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے انکار کردے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدعی سے قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ لیکن ان کے خلاف ہماری پیش کردہ حدیث اور اس میں بیان کردہ تقسیم حجت اور دلیل ہے۔

قَالَ وَلَا تُقْبَلُ بَيِّنَةُ صَاحِبِ الْيَدِ فِي الْمِلْكِ الْمُطْلَقِ، وَبَيِّنَةُ الْخَارِجِ أَوْلٰى، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُقْضٰى بِبَيِّنَةِ ذِي الْيَدِ لِاعْتِضَادِهَا بِالْيَدِ فَيَقْوَى الظُّهُوْرُ، وَصَارَ كَالنِّتَاجِ وَالنِّكَاحِ وَدَعْوَى الْمِلْكِ مَعَ الْإِعْتَاقِ أَوِ الْإِسْتِيْلَادِ أَوِ التَّدْبِيْرِ، وَلَنَا أَنَّ بَيِّنَةَ الْخَارِجِ أَكْثَرُ إِثْبَاتًا أَوْ إِظْهَارًا، لِأَنَّ قَدْرَ مَا أَثْبَتَهُ الْيَدُ لَا يُثْبِتُهُ بَيِّنَةُ ذِي الْيَدِ، إِذِ الْيَدُ دَلِيْلُ مُطْلَقِ الْمِلْكِ، بِخِلَافِ النِّتَاجِ، لِأَنَّ الْيَدَ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا عَلَى الْإِعْتَاقِ وَأُخْتَيْهِ وَعَلَى الْوَلَاءِ الثَّابِتِ بِهَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ ملکِ مطلق میں قابض کا بینہ مقبول نہیں ہوگا اور غیر قابض کا بینہ اولیٰ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قابض کے بینہ پر فیصلہ کیا جائے گا، کیوں کہ قبضہ کی وجہ سے وہ قوی ہو گیا ہے اس لیے ظہور بھی قوی ہوگا اور یہ نتاج، نکاح اور اعتاق یا استیلاد یا تدبیر کے ساتھ دعویٰ ملک کی طرح ہو گیا، ہماری دلیل یہ ہے کہ خارج کا بینہ زیادہ مثبت ہے یا زیادہ مظہر ہے، کیوں کہ قبضہ مطلق ملک کی دلیل ہے، برخلاف نتاج کے، کیوں کہ قبضہ نتاج پر دلالت نہیں کرتا نیز اعتاق اور استیلاد و تدبیر پر اور ان کے ذریعہ ثابت ہونے والے ولاء پر بھی قبضہ دلالت نہیں کرتا۔

اللغات:

﴿يد﴾ قبضہ۔ ﴿اعتضاد﴾ پختہ ہو جانا۔ ﴿نتاج﴾ بچہ پیدا ہونا۔ ﴿إعتاق﴾ آزاد کرنا۔ ﴿استيلاد﴾ اُمّ ولد بنانا۔

﴿تدبیر﴾ اپنے غلام کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کرنا۔

قابض اور غیر قابض میں سے کس کا بینہ معتبر ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مثلاً کسی گائے پر قابض ہے اور ایک دوسرے شخص نے اس پر مطلق دعویٰ کیا کہ یہ گائے میری ملک ہے اور سبب ملک یعنی خریدنا، وراثت میں پانا یا ہبہ میں حاصل کرنا بیان نہیں کیا اور جو شخص قابض ہے اس نے بھی اس پر اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعوے پر بینہ بھی پیش کر دیا تو ہمارے یہاں غیر قابض کا بینہ معتبر ہوگا، لیکن شوافع کے یہاں قابض کا بینہ معتبر ہوگا اور قابض ہی کے حق میں اس گائے کی ملکیت کا فیصلہ کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ قابض کے اس گائے پر قابض ہونے کی وجہ سے اس کی پوزیشن مضبوط ہے اور اس حوالے سے اس گائے پر اس کی ملکیت کا دعوی قوی ہے اور ظاہر ہے کہ جب اس کا دعوی قوی ہے تو اس کے دعوے اور بینہ کا ظہور بھی قوی ہوگا اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول کی تائید میں پانچ نظیریں پیش کی ہیں۔

(۱) صورت مسئلہ نتاج کی طرح ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ایک بکری کسی شخص کے قبضہ میں ہو اور وہ یہ دعویٰ کرے کہ یہ بکری میری فلاں بکری سے پیدا ہوئی ہے اور میری ملکیت ہے اور دوسرے نے دعویٰ کیا کہ یہ بکری میری ہے اور میری بکری سے پیدا ہوئی ہے اور دونوں نے بینہ پیش کر دیا تو صاحبِ ید یعنی قابض کا بینہ معتبر ہوگا۔

(۲) ایسے ہی اگر کسی عورت پر دو لوگوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے اپنے دعوے پر بینہ بھی پیش کر دیا تو اس صورت میں بھی قابض کا بینہ معتبر ہوگا۔

(۳) اسی طورح اگر کسی غلام کے متعلق دو لوگوں نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے آزاد کیا ہے اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعوے پر بینہ بھی پیش کر دیا تو اس صورت میں بھی جو قابض ہوگا اسی کا بینہ مقبول ہوگا۔

(۴) ایسے ہی اگر ایک باندی کسی شخص کے قبضہ میں ہو اور دوسرے نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے ام ولد بنایا ہے اور قابض نے کہا کہ میں نے اسے ام ولد بنایا ہے اور ہر ایک نے اپنے دعوے پر بینہ بھی پیش کر دیا تو اس صورت میں بھی قابض ہی کا قول معتبر ہوگا۔

(۵) ایسے ہی اگر کسی غلام کو مدبر بنانے میں دو لوگوں کا اختلاف ہو تو اس صورت میں بھی قابض کا قول معتبر ہوگا الحاصل جس طرح ان مسائل میں قابض کا قول معتبر ہوا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جو شخص قابض ہے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کا بینہ اس کے لیے ملکیت کو ثابت کرتا ہے، کیوں کہ وہ مدعیٰ بہ پر قابض نہیں ہے اور قابض کا بینہ مُثبت للمِلک نہیں ہے، بلکہ یہ بینہ اس ملکیت کو موکد کر رہا ہے جو قابض کو قبضہ سے حاصل ہے، اس لیے قابض کے بالمقابل غیر قابض کا بینہ ملکیت کے لیے زیادہ مُثبت اور مظہر ہوگا اس لیے غیر قابض کے بینہ کو ترجیح دی جائے گی اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

اس کے برخلاف نتاج، نکاح اور استیلا د و تدبیر کا معاملہ ہے تو ان چیزوں پر جو قبضہ ہوتا ہے وہ ملکیت پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لیے قابض اور غیر قابض دونوں کا بینہ ملکیت کو ثابت کرنے والا ہوگا اور چونکہ قبضہ کی وجہ سے قابض کے بینہ کو ترجیح حاصل ہوگی

اس لیے ان صورتوں میں قابض کا بینہ مقبول ہوگا لیکن صورتِ مسئلہ میں غیر قابض کا بینہ مقبول ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا نَكَلَ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ عَنِ الْيَمِينِ قَضٰى عَلَيْهِ بِالنُّكُوْلِ وَأَلْزَمَهُ مَاادَّعٰى عَلَيْهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يُقْضٰى بِهٖ، بَلْ يُرَدُّ الْيَمِيْنُ عَلَى الْمُدَّعِيْ فَإِذَا حَلَفَ يُقْضٰي بِهٖ، لِأَنَّ النُّكُوْلَ يَحْتَمِلُ التَّوَرُّعَ عَنِ الْيَمِيْنِ الْكَاذِبَةِ وَالتَّرَفُّعَ عَنِ الصَّادِقَةِ وَاشْتِبَاهُ الْحَالِ فَلَا يَنْتَصِبُ حُجَّةً مَعَ الْإِحْتِمَالِ، وَيَمِيْنُ الْمُدَّعِيْ دَلِيْلُ الظُّهُوْرِ فَيُصَارُ إِلَيْهِ، وَلَنَا أَنَّ النُّكُوْلَ دَلَّ عَلٰى كَوْنِهٖ بَاذِلًا أَوْ مُقِرًّا، إِذْ لَوْلَا ذٰلِكَ لَأَقْدَمَ عَلَى الْيَمِيْنِ إِقَامَةً لِلْوَاجِبِ وَدَفْعًا لِلضَّرَرِ عَنْ نَفْسِهٖ فَيَتَرَجَّحُ هٰذَا الْجَانِبُ، وَلَا وَجْهَ لِرَدِّ الْيَمِيْنِ عَلَى الْمُدَّعِيْ لِمَا قَدَّمْنَاهُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ قسم سے انکار کردے تو انکار کی وجہ سے قاضی اس کے خلاف فیصلہ کرے گا اور مدعی نے جو دعویٰ کیا ہے اسے قاضی مدعیٰ علیہ پر لازم کردے گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ انکار کی وجہ سے قاضی مدعیٰ علیہ کے خلاف فیصلہ نہیں دے گا بلکہ مدعی پر قسم لوٹائے گا چنانچہ اگر مدعی نے قسم کھالی تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ کردے گا، اس لیے کہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ جھوٹی قسم سے بچنا چاہتا ہے یا سچی قسم سے احتیاط کرنا چاہتا ہے، لہٰذا اس کا حال مشتبہ ہوگیا تو احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا انکار حجت نہیں بنے گا، اور مدعی کا قسم کھانا ظہورِ حق کی علامت ہے اس لیے اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ انکار اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مدعیٰ علیہ مدعیٰ بہ فراخ دلی کے ساتھ دینا چاہتا ہے یا وہ دعوے کا اقرار کر رہا ہے اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو اپنے نفس سے ضرر دور کرنے اور شریعت کے واجب کردہ حق کو ادا کرنے کے لیے مدعیٰ علیہ قسم پر اقدام کرلیتا، لہٰذا یہ پہلو راجح ہوگا، اور مدعی پر قسم لوٹانے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

اللغاتُ:

﴿نکل﴾ قسم سے انکار کیا۔ ﴿قضی علیه﴾ اس کے خلاف فیصلہ ہوگا۔ ﴿تورّع﴾ پرہیز کرنا۔ ﴿ترفع﴾ تقویٰ اختیار کرنا۔ ﴿حجّة﴾ دلیل۔ ﴿باذل﴾ خرچ کرنے والا۔ ﴿أقدم﴾ اقدام کرلیتا۔

مدعا علیہ کا قسم سے انکار کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی اپنے دعوے پر بینہ نہ پیش کرسکا اور اس نے مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا، لیکن مدعیٰ علیہ نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو ہمارے یہاں قاضی مدعیٰ علیہ کے خلاف فیصلہ کردے گا اور مدعی کے دعوے کو تسلیم کرتے ہوئے اسے مدعیٰ علیہ پر لازم کردے گا۔ اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قاضی مدعی پر قسم لوٹائے گا اور اس سے قسم لے گا، اب اگر مدعی قسم کھا لیتا ہے تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ کردے گا اور اگر مدعی بھی قسم سے انکار کردیتا ہے تو پھر قاضی مقدمہ خارج کردے گا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کے قسم سے انکار کرنے میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جھوٹی قسم سے پرہیز کر رہا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ سچی قسم سے احتیاط کر رہا ہو اس لیے انکار کی وجہ سے اس کا حال مشتبہ ہے اور اشتباہِ حال کے ساتھ مدعیٰ علیہ کا انکار مدعی کے حق میں حجت اور دلیل نہیں بن سکتا اور اگر مدعی قسم کھالیتا ہے تو اس سے اس کا برحق ہونا واضح ہوجائے گا، اس لیے مدعی سے قسم لی جائے گی اور

اس کی قسم کے مطابق قاضی فیصلہ کرے گا۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کرنا اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ فراخ دلی کے ساتھ مدعیٰ بہ مدعی کو دینا چاہتا ہے اور اس کے دعوے کو غلط سمجھ کر بھی اس سے جان چھڑانے اور عزت بچانے کے لیے ایسا کر رہا ہے یا پھر وہ مدعی کے دعوے کو تسلیم کرتا ہے اور جھوٹی قسم سے احتیاط کر رہا ہے، اور اس کے قسم نہ کھانے میں یہی دو باتیں اہم حیثیت رکھتی ہیں، کیوں کہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوتی تو وہ ضرور قسم کھالیتا تا کہ قسم کھانے کی وجہ سے شریعت کے واجب کردہ حق یعنی قسم کھانے کو ادا کر دے اور اپنے اوپر سے ضرر ختم کر دے لیکن اس کا قسم سے انکار کرنا یا تو فراخ دلی کے ساتھ مدعیٰ بہ کو دینے کی دلیل ہے یا پھر مدعی کے دعوے کا اقرار ہے اس لیے ان دونوں احتمالوں میں ایک احتمال کا پہلو راجح ہوگا اور مدعی کے حق میں مدعیٰ بہ کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور مدعی سے تو کسی بھی حال میں قسم نہیں لی جائے گی جیسا کہ حدیث البينة على المدعي واليمين على من أنكر کے تحت اس کی پوری وضاحت عرض کی جا چکی ہے۔

قَالَ وَيَنْبَغِيْ لِلْقَاضِيْ أَنْ يَقُوْلَ لَهُ إِنِّيْ أَعْرِضُ عَلَيْكَ الْيَمِيْنَ ثَلٰثًا، فَإِنْ حَلَفْتَ وَ إِلَّا قَضَيْتُ عَلَيْكَ بِمَا ادَّعَاهُ، وَهٰذَا الْإِنْذَارُ لِإِعْلَامِهِ بِالْحُكْمِ إِذْ هُوَ مَوْضِعُ الْخِفَاءِ، قَالَ فَإِذَا كَرَّرَ الْعَرْضَ عَلَيْهِ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ قَضٰى عَلَيْهِ بِالنُّكُوْلِ، وَهٰذَا التَّكْرَارُ ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ لِزِيَادَةِ الْإِحْتِيَاطِ وَالْمُبَالَغَةِ فِيْ إِبْلَاءِ الْعُذْرِ، فَأَمَّا الْمَذْهَبُ أَنَّهُ لَوْقَضٰى بِالنُّكُوْلِ بَعْدَ الْعَرْضِ مَرَّةً جَازَ لِمَا قَدَّمْنَاهُ هُوَ الصَّحِيْحُ، وَالْأَوَّلُ أَوْلٰى. ثُمَّ النُّكُوْلُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقِيًّا كَقَوْلِهِ لَا أَحْلِفُ وَقَدْ يَكُوْنُ حُكْمِيًّا بِأَنْ يَسْكُتَ، وَحُكْمُهُ حُكْمُ الْأَوَّلِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَاآفَةَ بِهِ مِنْ طَرَشٍ أَوْ خَرَسٍ هُوَ الصَّحِيْحُ:

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قاضی کو چاہئے کہ وہ مدعیٰ علیہ سے یوں کہے میں تجھ پر تین مرتبہ قسم پیش کرتا ہوں چنانچہ اگر تو نے قسم کھالی (تو ٹھیک ہے) ورنہ میں تجھ پر اس چیز کا فیصلہ کردوں گا جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے۔ اور یہ انذار اسے انکارِ قسم کے حکم کی خبر دینے کے لیے ہے، اس لیے کہ یہ پوشیدگی کا مقام ہے لہٰذا جب قاضی نے مدعیٰ علیہ پر تین مرتبہ قسم پیش کی تو انکار کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کر دے گا۔ اور اس تکرار کو امام خصافؒ نے بیان کیا ہے، کیوں کہ اس میں احتیاط بھی زیادہ ہے اور اظہارِ عذر میں مبالغہ بھی ہے۔

رہا مذہب تو وہ یہ ہے کہ اگر ایک مرتبہ پیش کرنے کے بعد انکار کی وجہ سے قاضی نے فیصلہ کر دیا تو بھی جائز ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے اور یہی صحیح ہے لیکن پہلی صورت بہتر ہے۔

پھر انکار کبھی حقیقی ہوتا ہے جیسے مدعیٰ علیہ یوں کہے ''میں قسم نہیں کھاؤں گا'' اور کبھی حکمی ہوتا ہے بایں طور کہ وہ خاموش رہے اور اس کا حکم بھی پہلے والے کے حکم کی طرح ہے بشرطیکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مدعیٰ علیہ کو بہرہ یا گونگا ہونے کی آفت نہیں ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔

اللغات:

﴿ینبغی﴾ مناسب ہے، چاہیے کہ۔ ﴿أعرض﴾ میں پیش کرتا ہوں۔ ﴿قضیت﴾ فیصلہ کروں گا۔ ﴿ادعاہ﴾ جس کا دعویٰ کیا ہے۔ ﴿نکول﴾ قسم سے انکار کرنا۔ ﴿لیسکت﴾ خاموش ہوجائے۔ ﴿طرش﴾ بہرہ پن۔ ﴿خرس﴾ گونگا پن۔

مدعا علیہ پر قسم پیش کرنے کا طریقہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی علیہ سے قسم لینے کا موقع آئے تو قاضی کو چاہئے کہ وہ مدعیٰ علیہ سے یہ کہے میں تجھ پر تین بار قسم پیش کروں گا اگر تو نے قسم کھالیا تو ٹھیک ہے اور اگر تو نے قسم کھانے سے انکار کیا تو میں تیرے خلاف فیصلہ کردوں گا اور مدعی نے تجھ پر جس چیز کا دعویٰ کیا ہے وہ تیرے ذمے لازم کردوں گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قسم سے انکار کی صورت میں مدعیٰ علیہ کو انجام سے ڈرانا اسے یہ بتانے کے لئے ہے کہ حنفیہ کے یہاں مدعی سے قسم لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور صرف مدعیٰ علیہ ہی قسم کا محل ہے، لہٰذا مدعیٰ علیہ کو اچھی طرح یہ بات سمجھ لینی چاہئے۔

قال فاذا کرّر الخ فرماتے ہیں کہ جب قاضی نے مدعیٰ علیہ پر تین مرتبہ قسم پیش کی اور اس نے انکار کردیا تو اب اس کے انکار کی وجہ سے قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ کردے۔ اور تین مرتبہ قسم لینا تو حضرت امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے جسے بر بنائے احتیاط اختیار کیا گیا ہے اور پھر تین مرتبہ قسم لینے میں اظہارِ عذر میں بھی مبالغہ ہے اس لیے ایسا کرنا بہتر اور افضل ہے، ورنہ جہاں تک مذہب اور فتوی کا تعلق ہے تو وہ ایک مرتبہ قسم سے انکار کی صورت میں بھی قاضی کے لیے یہ جواز فراہم کرتا ہے کہ قاضی مدعیٰ علیہ کے خلاف فیصلہ کردے۔ اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ اس سے پہلے والے مسئلے میں اسے بیان کیا گیا ہے کہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا یا تو دریا دلی کے ساتھ مدعی کو مدعی بہ دینے کی وجہ سے ہے یا مدعی کے دعوے کا اقرار کرنے کی وجہ سے ہے۔

ثم النکول الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا کبھی تو حقیقی ہوتا ہے مثلاً وہ صاف یہ کہہ دیتا ہے لاأحلف ''میں قسم نہیں کھاؤں گا'' اور کبھی حکمی ہوتا ہے مثلاً قسم لیتے وقت وہ خاموش رہتا ہے اور خواہ انکار حقیقی ہو یا حکمی دونوں کا حکم ایک ہی ہے یعنی دونوں صورتوں میں قاضی مدعیٰ علیہ کے خلاف فیصلہ کردے گا۔ البتہ انکارِ حکمی انکارِ حقیقی کے حکم میں اس وقت ہوگا جب یہ بات واضح ہوجائے کہ مدعیٰ علیہ گونگا یا بہرہ نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ گونگا یا بہرہ ہوگا تو اس کا سکوت انکار نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِنْ كَانَتِ الدَّعْوٰى نِكَاحًا لَمْ يُسْتَحْلَفِ الْمُنْكِرُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ عِنْدَهُ فِي النِّكَاحِ وَالرَّجْعَةِ وَالْفَيْءِ فِي الْإِيْلَاءِ وَالرِّقِّ وَالْإِسْتِيْلَادِ وَالنَّسَبِ وَالْوَلَاءِ وَالْحُدُوْدِ وَاللِّعَانِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللهُ يُسْتَحْلَفُ فِيْ ذٰلِكَ كُلِّهٖ إِلَّا فِي الْحُدُوْدِ وَاللِّعَانِ، وَصُوْرَةُ الْإِسْتِيْلَادِ أَنْ تَقُوْلَ الْجَارِيَةُ أَنَا أُمُّ وَلَدٍ مَوْلَايَ وَهٰذَا ابْنِيْ مِنْهُ وَأَنْكَرَ الْمَوْلٰى، لِأَنَّهٗ لَوِ ادَّعَى الْمَوْلٰى ثَبَتَ الْإِسْتِيْلَادُ بِإِقْرَارِهٖ وَلَا يُلْتَفَتُ إِلٰى إِنْكَارِهَا. لَهُمَا أَنَّ النُّكُوْلَ إِقْرَارٌ لِأَنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِهٖ كَاذِبًا فِي الْإِنْكَارِ عَلٰى مَا قَدَّمْنَاهُ فَكَانَ إِقْرَارًا أَوْبَدَلًا عَنْهُ، وَالْإِقْرَارُ يَجْرِيْ فِيْ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ، لٰكِنَّهٗ إِقْرَارٌ فِيْهِ شُبْهَةٌ وَالْحُدُوْدُ تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ وَاللِّعَانُ فِيْ مَعْنَى الْحَدِّ، وَلِأَبِيْ

حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ بَذْلٌ لِأَنَّ مَعَهُ لَايَبْقَى الْيَمِيْنُ وَاجِبَةً لِحُصُوْلِ الْمَقْصُوْدِ، وَإِنْ زَالَهُ بَاذِلًا أَوْلَى كَيْ لَا يَصِيْرَ كَاذِبًا فِي الْإِنْكَارِ وَالْبَذْلُ لَايَجْرِيْ فِيْ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ، وَفَائِدَةُ الْإِسْتِحْلَافِ الْقَضَاءُ بِالنُّكُوْلِ فَلَا يَسْتَحْلِفُ إِلَّا أَنَّ هٰذَا بَذْلٌ لِدَفْعِ الْخُصُوْمَةِ فَيَمْلِكُهُ الْمُكَاتَبُ وَالْعَبْدُ الْمَأْذُوْنُ بِمَنْزِلَةِ الضِّيَافَةِ الْيَسِيْرَةِ، وَصِحَّتُهُ فِي الدَّيْنِ بِنَاءً عَلٰى زَعْمِ الْمُدَّعِيْ وَهُوَ يَقْبِضُهُ حَقًّا لِنَفْسِهِ، وَالْبَذْلُ مَعْنَاهُ هٰهُنَا تَرْكُ الْمَنْعِ، وَأَمْرُ الْمَالِ هَيِّنٌ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر نکاح کا دعویٰ ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں منکر سے قسم نہیں لی جائے گی، اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نکاح میں، رجعت میں، ایلاء سے رجوع کرنے میں، رقیت میں، استیلاد میں، نسب میں، ولاء میں، حدود اور لعان میں منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ حدود اور لعان کو چھوڑ کر باقی سب میں قسم لی جائے گی۔ استیلاد کی صورت یہ ہے کہ باندی کہے میں اپنے مولیٰ کی امّ ولد ہوں اور میرا یہ بیٹا اسی سے پیدا ہوا ہے اور مولیٰ اس کا انکار کر دے، کیوں کہ اگر مولیٰ نے دعویٰ کر دیا تو اس کے اقرار سے استیلاد ثابت ہو جائے گا اور باندی کے انکار کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا اقرار ہے، اس لیے کہ انکارِ قسم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعیٰ علیہ انکارِ دعویٰ میں جھوٹا ہے جیسا کہ ماقبل میں ہم نے بیان کیا ہے، لہٰذا قسم سے انکار کرنا یا تو اقرار ہے یا اقرار کا بدل ہے اور ان چیزوں میں اقرار جاری ہوتا ہے لیکن یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور لعان حد کے معنی میں ہے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا فراخ دلی ہے اور بذل کے ساتھ قسم واجب ہو کر باقی نہیں رہتی اس لیے کہ مقصود حاصل ہو چکا ہے، اور اسے باذل ٹھہرانا زیادہ بہتر ہے تاکہ مدعیٰ علیہ انکار میں جھوٹا نہ ہو اور ان چیزوں میں بذل جاری نہیں ہوتا، اور قسم لینے کا فائدہ یہ ہے کہ انکار پر فیصلہ کر دیا جائے لہٰذا قسم نہیں لی جائے گی، لیکن یہ بذل دفعِ خصومت کے لیے ہے، لہٰذا مکاتب اور عبد ماذون بھی اس کے مالک ہوں گے جیسا کہ وہ ضیافتِ یسیرہ کے مالک ہیں، اور قرض میں اس کا صحیح ہونا مدعی کے گمان کی بنا پر ہے اور وہ اپنے ذاتی حق کی بنا پر اس پر قبضہ کرتا ہے اور یہاں بذل ترکِ منع کے معنی میں ہے اور مال کا معاملہ آسان ہے۔

اللغات:

﴿فیئ﴾ رجوع۔ ﴿إیلاء﴾ بیوی کے قریب نہ جانے کی قسم کھانا۔ ﴿رق﴾ غلامی۔ ﴿استیلاد﴾ اُمّ ولد بنانا۔ ﴿جاریة﴾ باندی۔ ﴿لایلتفت﴾ توجہ نہیں کی جائے گی۔ ﴿نکول﴾ قسم سے انکار کرنا۔ ﴿تندرئ﴾ ہٹ جاتی ہے، ٹل جاتی ہے۔ ﴿باذل﴾ خرچ کرنے والا۔ ﴿هیّن﴾ ہلکا۔

ان مسائل کا بیان جن میں مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی:

اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ اگر مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو مدعیٰ علیہ سے قسم لی جاتی ہے، لیکن نو مسائل ایسے ہیں جن میں مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی (۱) نکاح (۲) رجعت (۳) ایلاء کی رجعت (۴) رقیت (۵) استیلاد (۶) نسب (۷) ولاء (۸) حدود (۹) لعان۔

چنانچہ اگر مرد یا عورت میں سے ایک نکاح کا دعویٰ کرے اور دوسرا انکار کردے یا طلاق رجعی میں شوہر یا بیوی میں سے کوئی رجعت کا دعویٰ کرے اور دوسرا انکار کردے یا مدت ایلاء کے بعد مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے رجعت کر لی تھی اور عورت نے اس کا انکار کر دیا، یا کسی نے ایک مجہول النسب شخص کے متعلق دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور اس شخص نے انکار کر دیا، اسی طرح اگر کسی نے کسی مجہول النسب شخص کے متعلق دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے اور اس نے انکار کر دیا، یا کسی نے کسی کو آزاد کرنے اور اس کی ولاء حاصل کرنے کا دعویٰ کیا اور مُعتق اس کا منکر ہے یا کسی نے دوسرے پر زنا یا سرقہ کے حوالے سے وجوب حد کا دعویٰ کیا اور مدعیٰ علیہ اس کا منکر ہے۔ یا کسی عورت نے اپنے شوہر پر کسی ایسی چیز کا دعویٰ کیا جو موجب لعان ہو اور شوہر اس کا منکر ہو تو ان تمام صورتوں میں مدعیٰ علیہ کے انکار کے باوجود امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس سے قسم نہیں لی جائے گی اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں حدود اور لعان کے علاوہ بقیہ ساتوں مسئلوں میں انکار کرنے پر مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔

وصورة الاستیلاد الخ صاحب کتاب نے تمام صورتوں میں سے صرف استیلاد والی صورت کی وضاحت اس لیے فرمائی ہے کہ اس میں عکس جاری نہیں ہے یعنی اگر خود مولیٰ باندی کو ام ولد بنانے کا مدعی ہو تو اس کے دعوے اور اقرار سے باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور باندی کا انکار مولیٰ کے اقرار پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ اس لیے خاص کر صاحب کتاب نے اس مسئلے کی وضاحت کر دی ہے اور اس کے علاوہ دیگر مسائل میں چونکہ عکس جاری ہے اس لیے ان کی وضاحت نہیں کی ہے لیکن راقم الحروف نے آپ کی سہولت کے لیے انہیں بھی واضح کر دیا ہے۔

مختلف فیہ مسئلے میں حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ اور منکر کا قسم سے انکار کرنا مدعی کے دعوے کا اقرار کرنا ہے، اس لیے کہ اگر مدعیٰ علیہ قسم کھالے گا تو اسے کئی فائدے حاصل ہوں گے مثلاً شریعت کی واجب کردہ قسم کو اداء کرنا، اپنے اوپر سے تہمت کو دور کرنا وغیرہ وغیرہ، لیکن جب وہ قسم سے انکار کر رہا ہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ مدعی کے دعوے کو تسلیم کر رہا ہے اور اس دعوے کے انکار میں وہ جھوٹا ہے، لہٰذا اس کا انکار عن الیمین اقرار ہوگا یا اقرار کا بدل ہوگا اور چونکہ مذکورہ مسائل میں اقرار جاری ہے اس لیے انکار بھی جاری ہوگا اور انکار کی صورت میں مدعیٰ علیہ سے قسم لی جاتی ہے اس لیے ان مسائل میں بھی مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی، مگر حدود اور لعان میں قسم نہیں لی جائے گی، کیوں کہ مدعیٰ علیہ کی طرف سے انکار عن الیمین اگرچہ اقرار ہے تاہم یہ ایسا اقرار ہے جس میں ایک گونہ شبہہ ہے، اس لیے کہ انکار عن الیمین دعوے کے متعلق سکوت ہے اور ہر چند کہ سکوت اقرار ہے مگر اس میں شبہہ ہے اور آپ کو اچھی طرح یہ معلوم ہے کہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں لہٰذا اس شبہہ والے اقرار سے مدعیٰ علیہ پر حد جاری نہیں ہوگی اور جب حد میں اقرار مفید نہیں ہوگا تو حد میں انکار بھی جاری نہیں ہوگا اور حد میں مدعیٰ علیہ کو منکر سمجھ کر اس سے قسم بھی نہیں لی جائے گی اور چونکہ لعان حد کے معنی میں ہے اس لیے جب حد میں مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی تو لعان میں بھی نہیں لی جائے گی لیکن ان دونوں کے علاوہ دیگر مسائل میں قسم لی جائے گی۔

ولأبي حنیفة رحمۃ اللہ علیہ الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا دلیری اور فراخ دلی کے ساتھ مدعی کو مدعیٰ بہ دینے کا ارادہ کرنا ہے اور جس طرح قسم کے بعد جھگڑا ختم ہو جاتا ہے اسی طرح بذل کے بعد بھی جھگڑا ختم ہو جاتا ہے اور یہی مقصود بھی ہے اس لیے بذل کے ساتھ قسم واجب نہیں ہوگی۔ اور صورت مسئلہ کی تمام شکلوں میں مدعیٰ علیہ کے انکار کو اقرار پر

محمول کرنے سے بذل پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ اقرار پر محمول کرنے کی صورت میں اس کا مدعی کے دعوے کے انکار میں کاذب ہونا لازم آتا ہے جب کہ بذل کی صورت میں وہ کاذب نہیں ہوتا اور ایک مسلمان کو تہمتِ کذب سے بچانا ہر حال میں بہتر ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی مدعیٰ علیہ کے انکار کو بذل پر محمول کیا جائے گا، لیکن چونکہ ان صورتوں میں بذل جاری نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی عورت اپنے آپ کو فراخ دلی کے ساتھ کسی مرد کے نکاح میں دینا چاہے اور مرد اسے قبول نہ کرے تو عورت اس پر بذل نہیں کر سکتی ،الحاصل ان صورتوں میں بذل جاری نہیں ہے اور جب بذل جاری نہیں ہے تو قسم بھی مفید نہیں ہے اس لیے کہ قسم کا فائدہ قضاء بالنکول ہے اور یہاں قضاء بالنکول ممکن نہیں ہے، اس لیے ان میں سے کسی بھی صورت میں قسم نہیں لی جائے گی۔

إلّا أن هذا بذل الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر بہ قول امام اعظم انکارعن الیمین بذل ہے تو کاتب اور عبد ماذون کو انکار عن الیمین کی اجازت نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ بذل میں تبرع ہے اور یہ لوگ تبرع کے اہل نہیں ہیں۔ حالانکہ انہیں بذل کی اجازت ہے؟ آخر ایسا کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مکاتب اور عبد ماذون تجارت وغیرہ کرتے ہیں اور تجارت کے لیے جو چیزیں ضروری ہیں ان میں انہیں مالکانہ حق حاصل ہوتا ہے مثلاً مشتری کی ضیافت کرنا اور لین دین میں خرچ کرنا، لہٰذا جس طرح انہیں ضیافتِ یسیرہ کا حق حاصل ہے اسی طرح بذل کا بھی حق حاصل ہوگا۔

اور رہا مسئلہ قرضے اور دیون میں بذل کے صحیح ہونے کا تو وہ مدعی کے گمان پر مبنی ہے، کیوں کہ دیون میں بذل ترک المنع کے معنی میں ہے اور مدعیٰ علیہ مدعی کو مالِ دین پر قبضہ کرنے سے روکنے کو ترک کرنے کا نام ہے اور مدعیٰ علیہ کے اس اقدام کے بعد گویا مدعی دین کو اپنا ذاتی حق سمجھ کر اس پر قبضہ کرتا ہے اور اس کے لیے قبضہ کرنے میں کوئی ممانعت اور رکاوٹ بھی نہیں ہے اور ترکِ منع جس طرح اعیان میں جائز ہے اسی طرح دیون میں بھی جائز ہے، لہٰذا بذل جس طرح اعیان میں جائز اور جاری ہے اسی طرح دیون میں بھی جائز اور جاری ہوگا اور پھر اموال کا معاملہ تو اور بھی زیادہ سہل اور آسان ہے لہٰذا اس میں تو بدرجۂ اولیٰ اس کا اجراء اور نفاذ ہوگا۔

قَالَ وَيُسْتَحْلَفُ السَّارِقُ فَإِنْ نَكَلَ ضَمِنَ وَلَمْ يُقْطَعْ، لِأَنَّ الْمَنُوْطَ بِفِعْلِهٖ شَيْئَانِ الضَّمَانُ وَ يَعْمَلُ فِيْهِ النُّكُوْلُ، وَالْقَطْعُ وَلَايَثْبُتُ بِهٖ فَصَارَ كَمَا إِذَا شَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ چور سے قسم لی جائے گی اور اگر اس نے انکار کر دیا تو وہ ضامن ہوگا اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لیے کہ چور کے فعل سے دو باتیں متعلق ہیں (۱) ضمان کا وجوب اور اس میں انکار موثر ہے (۲) قطعِ ید اور یہ انکار سے نہیں ثابت ہوتا تو یہ ایسا ہو گیا جیسے چور کے خلاف جب ایک مرد اور دو عورتوں نے شہادت دی ہو۔

اللغات:

﴿یستحلف﴾ قسم لی جائے گی۔ ﴿سارق﴾ چور۔ ﴿نکل﴾ قسم سے انکار کیا۔ ﴿منوط﴾ متعلق۔

چور کا قسم سے انکار کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی پر چوری کا دعویٰ کیا اور مدعی بینہ نہ پیش کر سکا اور مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کا ارادہ کیا تو قاضی مدعیٰ علیہ سے قسم لے گا چنانچہ اگر وہ قسم کھالیتا ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج ہو جائے گا اور اگر قسم سے انکار کر دیتا ہے تو وہ مالِ مسروق کا ضامن ہوگا اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیوں کہ چور کے فعل سے دو باتیں متعلق ہیں (۱) مالِ مسروق کا ضمان (۲) قطعِ ید۔ اور انکارِ قسم سے صرف ضمان واجب ہوگا قطعِ ید ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ قطع حد ہے اور حد کے لیے واضح ثبوت کی ضرورت ہے نہ کہ انکار عن الیمین کی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک مرد اور دو عورتوں نے مل کر کسی شخص کے خلاف چوری کی شہادت دی تو اس شہادت سے چور پر مال کا وجوب تو ہوگا لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اسی طرح انکار عن الیمین سے بھی منکر پر مال تو واجب ہوگا، لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

قَالَ وَإِذَا ادَّعَتِ الْمَرْأَةُ طَلَاقًا قَبْلَ الدُّخُوْلِ اسْتُحْلِفَ الزَّوْجُ، فَإِنْ نَكَلَ ضَمِنَ نِصْفَ الْمَهْرِ فِيْ قَوْلِهِمْ جَمِيْعًا، لِأَنَّ الْإِسْتِحْلَافَ يَجْرِيْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمْ لَا سِيَّمَا إِذَا كَانَ الْمَقْصُوْدُ هُوَ الْمَالُ، وَكَذَا فِي النِّكَاحِ إِذَا ادَّعَتْ هِيَ الصَّدَاقَ، لِأَنَّ ذٰلِكَ دَعْوَى الْمَالِ ثُمَّ يَثْبُتُ الْمَالُ بِنُكُوْلِهٖ وَلَا يَثْبُتُ النِّكَاحُ، وَكَذَا فِي النَّسَبِ إِذَا ادَّعٰى حَقًّا كَالْإِرْثِ وَالْحِجْرِ فِي اللَّقِيْطِ وَالنَّفَقَةِ وَامْتِنَاعِ الرُّجُوْعِ فِي الْهِبَةِ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ هٰذِهِ الْحُقُوْقُ، وَإِنَّمَا يُسْتَحْلَفُ فِي النَّسَبِ الْمُجَرَّدِ عِنْدَهُمَا إِذَا كَانَ يَثْبُتُ بِإِقْرَارِهٖ كَالْأَبِ، وَالْإِبْنِ، فِيْ حَقِّ الرَّجُلِ، وَالْأَبِ فِيْ حَقِّ الْمَرْأَةِ، لِأَنَّ فِيْ دَعْوَاهَا الْإِبْنَ تَحْمِيْلَ النَّسَبِ عَلَى الْغَيْرِ، وَالْمَوْلٰى وَالزَّوْجِ فِيْ حَقِّهِمَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر عورت نے طلاق قبل الدخول کا دعویٰ کیا تو شوہر سے قسم لی جائے گی لیکن اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو وہ بالاتفاق نصف مہر کا ضامن ہوگا، کیوں کہ حضرات ائمہ کے یہاں طلاق میں قسم لینا جاری ہے بالخصوص اس صورت میں جب مال ہی مقصود ہو، اور ایسے ہی نکاح میں جب عورت مہر کا دعویٰ کر رہی ہو اس لیے کہ یہ مال کا دعویٰ ہے، پھر شوہر کے انکار سے مال تو ثابت ہو جائے گا لیکن نکاح ثابت نہیں ہوگا، اسی طرح نسب میں بھی ہوگا جب وہ کسی حق کا دعویٰ کرے جیسے میراث کا دعویٰ اور لقیط میں گود اور نفقہ کا دعویٰ اور ہبہ میں رجوع ممنوع ہونے کا دعویٰ، اس لیے کہ یہ حقوق مقصود ہیں، اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں خالی نسب میں اسی وقت قسم لی جائے گی جب نسب مدعیٰ علیہ کے اقرار سے ثابت ہوتا ہو جیسے مرد کے حق میں باپ اور بیٹے کا اقرار اور عورت کے حق میں باپ کا اقرار، کیوں کہ اس کے دعویٰ ابن میں غیر پر نسب لادنا لازم آتا ہے اور آقا اور شوہر کا اقرار مرد اور عورت دونوں کے حق میں درست ہے۔

اللغات:

﴿ادّعت﴾ دعویٰ کیا۔ ﴿استحلاف﴾ قسم لینا۔ ﴿لاسیّما﴾ خاص طور پر۔ ﴿حجر﴾ پرورش، گود۔

طلاق نہ دینے پر قسم سے انکار کرنے کا حکم:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کے خلاف طلاق قبل الدخول کا دعویٰ کیا اور شوہر نے انکار کر دیا اس پر شوہر سے قسم کا مطالبہ کیا گیا اور شوہر نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور باتفاقِ ائمہ سب کے یہاں شوہر پر نصف مہر کا ضمان واجب ہوگا۔ کیوں کہ حضرات ائمہ کے یہاں طلاق میں استحلاف جاری ہے بالخصوص جب کہ طلاق سے مال مقصود ہو جیسا کہ صورتِ مسئلہ میں ہے، بہر حال جب طلاق میں استحلاف جاری ہوتا ہے تو جس طرح استحلاف کے دیگر مواقع پر مدعیٰ علیہ اور منکر سے قسم لی جاتی ہے اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی شوہر جو منکر اور مدعیٰ علیہ ہے اس سے قسم لی جائے گی۔

وکذا في النکاح الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص سے اس کا نکاح ہوا ہے، اس لیے مدعیہ کو اس کا مہر دلایا جائے تو اس صورت میں بھی اگر شوہر انکار کر دیتا ہے تو اس پر مہر لازم ہوگا لیکن نکاح ثابت نہیں ہوگا کیوں کہ نکاح بینہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ انکار عن الیمین سے۔

وکذا في النسب الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نسب کے ساتھ کسی دوسرے حق مثلاً میراث وغیرہ کا دعویٰ کیا اور مثلاً نعمان نے سلمان پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا حقیقی بھائی ہے اور ہمارے والد کا انتقال ہو گیا ہے اور والد کا سارا ترکہ سلمان کے قبضہ میں ہے اس لیے اس سے میرا حق دلوایا جائے لیکن جب مدعیٰ علیہ نے اس دعوے کو سنا تو اس نے انکار کر دیا، اب اگر مدعی بینہ نہ پیش کر سکا تو مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی اگر وہ قسم کھالیتا ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج ہو جائے گا اور اگر قسم سے انکار کر دیتا ہے تو مدعی کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور مدعی کے لیے مال وراثت ثابت ہو جائے گا لیکن نسب ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ انکار عن الیمین سے نسب کا ثبوت نہیں ہوتا۔

والحجر في اللقیط والنفقة الخ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص کو راستے میں کوئی گرا پڑا چھوٹا بچہ ملا اور اس نے اسے اٹھا لیا پھر ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور مجھے اس کی پرورش کا حق ہے اور اٹھانے والے شخص نے اس کا انکار کر دیا تو اس صورت میں بھی قسم کا مرحلہ درپیش ہوگا اور اگر ملتقط نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہ بچہ مدعیہ عورت کو دیدیا جائے گا۔ لیکن اس بچے سے اس عورت کا رشتہ ثابت نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے پر یہ دعویٰ کیا کہ وہ میرا باپ ہے اور میں اس کا معذور بیٹا ہوں اس لیے میرا نفقہ اس پر واجب ہے، لیکن جب مدعیٰ علیہ کو اس بات کا علم ہوا تو اس نے سراسر انکار کر دیا اور مدعی اپنے دعوے پر بینہ پیش نہ کر سکا تو یہاں بھی مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی اور اگر وہ قسم سے انکار کر دیتا ہے تو اس پر مدعی کا نفقہ تو واجب کر دیا جائے گا لیکن نسب کا ثبوت نہیں ہوگا اسی طرح اگر زید نے بکر کو کوئی چیز ہبہ کر دی اور پھر واہب نے موہوب لہ سے شئی موہوب کو واپس لینا چاہا اور موہوب لہ نے یہ کہہ کر منع کر دیا کہ تم میرے بھائی ہو، اس لیے شئی موہوب کو واپس نہیں لے سکتے تو یہاں بھی قسم اور اس کے لوازم سے فراغت اور مدعیٰ علیہ کے قسم سے انکار کے بعد واہب پر موہوب کی واپسی ممتنع کر دی جائے گی اور ہبہ واپس نہیں ہوگا، لیکن موہوب لہ سے واہب کا رشتہ ثابت نہیں ہوگا۔ ان سب مسائل کی مجموعی دلیل یہ ہے کہ ان مسائل میں نسب مقصود نہیں ہے بلکہ مالی حقوق مقصود ہیں اور چونکہ مالی حقوق میں استحلاف جاری ہے اس لیے ان مسائل میں بھی استحلاف جاری ہوگا۔

وانما یستحلف في النسب المجرد الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں صرف نسب کا دعویٰ کرنے

میں استحلاف جاری نہیں ہوتا لیکن حضرات صاحبین کے یہاں نسبِ محض کا دعویٰ کرنے میں استحلاف جاری ہوتا ہے بشرطیکہ وہ نسب مدعیٰ علیہ کے اقرار سے ثابت ہوتا ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر کسی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا بیٹا ہے یا کسی شخص نے کسی عورت کے متعلق کہا کہ میں اس کا باپ ہوں لیکن مدعیٰ علیہ نے اس کا انکار کر دیا اور مدعی کے بینہ نہ پیش کرنے کی وجہ سے مدعیٰ علیہ سے قسم لی گئی اور اس نے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں انکار عن الیمین سے حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں نسب ثابت ہو جائے گا، کیوں کہ اگر مدعیٰ علیہ مدعی کے دعوے کو تسلیم کر لیتا اور وہ انکار نہ کرتا تو اس کے اقرار سے بھی نسب ثابت ہو جاتا اور چونکہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں انکار عن الیمین اقرار ہے اس لیے اس سے بھی نسب کا ثبوت ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے دعوی کیا کہ میں فلاں عورت کا بیٹا ہوں لیکن عورت نے اس کا انکار کر دیا اب اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو مدعیٰ علیہا سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیوں کہ اگر وہ عورت مدعی کے دعوے کا اقرار کر لیتی ہے تو بھی اس کے اقرار سے مدعی اس کا بیٹا نہیں ہوگا، کیوں کہ مدعی کو اس عورت کا بیٹا ماننے سے یہ لازم آئے گا کہ وہ اس کے شوہر کا بھی بیٹا ہے حالانکہ اس میں دوسرے پر (شوہر پر) نسب کو تھوپنا لازم آرہا ہے اور حکم یہ ہے کہ جہاں دوسرے پر نسب کو لازم کرنا پایا جائے وہاں صریح اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوتا تو انکار عن الیمین سے تو بدرجۂ اولیٰ نسب ثابت نہیں ہوگا۔

والمولٰی والزوج الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مرد یا عورت نے کسی آدمی کے بارے میں کہا کہ یہ میرا آقا ہے یا عورت نے کہا کہ یہ مرد یا شوہر ہے اور مدعیٰ علیہ نے انکار کر دیا پھر مدعی کے بینہ پیش نہ کر سکنے کی وجہ سے مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا اور اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس انکار کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کا مولیٰ اور شوہر ہونا ثابت ہو جائے گا، کیوں کہ اگر مدعیٰ علیہ انکار کی جگہ اقرار کر لیتا تو اس سے بھی اس کا مولیٰ یا شوہر ہونا ثابت ہو جاتا اور چونکہ انکار عن الیمین حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں اقرار ہے اس لیے اس سے بھی نسب ثابت ہو جائے گا۔

قَالَ وَمَنِ ادَّعٰی قِصَاصًا عَلٰی غَیْرِہٖ فَجَحَدَہٗ اسْتُحْلِفَ بِالْإِجْمَاعِ. ثُمَّ إِنْ نَکَلَ عَنِ الْیَمِیْنِ فِیْمَا دُوْنَ النَّفْسِ یَلْزَمُہُ الْقِصَاصُ، وَإِنْ نَکَلَ فِي النَّفْسِ حُبِسَ حَتّٰی یَحْلِفَ أَوْ یُقِرَّ، وَھٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ، وَقَالَا لَزِمَہُ الْإِرْشُ فِیْھِمَا، لِأَنَّ النُّکُوْلَ إِقْرَارٌ فِیْہِ شُبْھَۃٌ عِنْدَھُمَا فَلَا یَثْبُتُ بِہِ الْقِصَاصُ وَیَجِبُ بِہِ الْمَالُ خُصُوْصًا إِذَا کَانَ امْتِنَاعُ الْقِصَاصِ لِمَعْنًی مِنْ جِھَۃِ مَنْ عَلَیْہِ کَمَا إِذَا أَقَرَّ بِالْخَطَإِ، وَالْوَلِيُّ یَدَّعِي الْعَمَدَ، وَلِأَبِي حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ أَنَّ الْأَطْرَافَ یُسْلَکُ فِیْھَا مَسْلَکَ الْأَمْوَالِ فَیَجْرِي فِیْھَا الْبَذْلُ، بِخِلَافِ الْأَنْفُسِ، فَإِنَّہٗ لَوْ قَالَ اِقْطَعْ یَدِيْ فَقَطَعَہٗ لَا یَجِبُ الضَّمَانُ وَھٰذَا إِعْمَالٌ لِلْبَذْلِ، إِلَّا أَنَّہٗ لَا یُبَاحُ لِعَدَمِ الْفَائِدَۃِ، وَھٰذَا الْبَذْلُ مُفِیْدٌ لِانْدِفَاعِ الْخُصُوْمَۃِ بِہٖ فَصَارَ کَقَطْعِ الْیَدِ لِلْأَکِلَۃِ وَقَلْعِ السِّنِّ لِلْوَجْعِ فَإِذَا امْتَنَعَ الْقِصَاصُ فِي النَّفْسِ، وَالْیَمِیْنُ حَقٌّ مُسْتَحَقٌّ عَلَیْہِ یُحْبَسُ بِہٖ کَمَا فِي الْقَسَامَۃِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا اور مدعیٰ علیہ نے اس کا انکار کر دیا تو بالاتفاق مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔ پھر اگر مدعیٰ علیہ نے مادون النفس میں قسم سے انکار کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا، اور اگر نفس میں انکار کیا تو اسے محبوس کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھائے یا اقرار کرے۔ اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مدعیٰ علیہ پر دیت لازم ہوگی، کیوں کہ ان حضرات کے یہاں قسم سے انکار کرنا ایسا اقرار ہے جس میں شبہہ ہوتا ہے، لہٰذا اس انکار سے قصاص ثابت نہیں ہوگا اور اس سے مال ثابت ہوگا بالخصوص جب قصاص کا ممتنع ہونا ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو اس شخص کی طرف سے پائے جائیں جس پر قصاص واجب ہو جیسے اگر قاتل قتلِ خطاء کا اقرار کرے اور ولیٔ مقتول قتل عمد کا دعویٰ کرے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف میں اموال کا معاملہ ہوتا ہے لہٰذا اطراف میں بذل جاری ہوگا، برخلاف نفوس کے چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ دو اور دوسرے نے اسے کاٹ دیا تو ضمان واجب نہیں ہوگا اور یہ بذل کا اثر ہے لیکن عدم فائدہ کی وجہ سے مباح نہیں ہے، اور یہ بذل مفید ہے کیوں کہ اس سے خصومت دور ہو جاتی ہے لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسے آکلہ زخم کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا یا درد کی وجہ سے دانت اکھاڑنا۔ الحاصل جب قصاص فی النفس ممتنع ہو گیا اور مدعیٰ علیہ پر قسم ایک واجبی حق ہے تو اس حق کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کو محبوس کر دیا جائے گا جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿جحد﴾ انکار کیا۔ ﴿حبس﴾ قید کیا جائے گا۔ ﴿إرش﴾ تاوان۔ ﴿أطراف﴾ اعضائے جسم، جوارح۔

قتل نہ کرنے کی قسم سے انکار کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے میرے باپ یا بھائی کو عمداً ناحق قتل کر دیا ہے، اس لیے اس پر قصاص لازم ہے لیکن مدعیٰ علیہ نے اس کا انکار کر دیا اور مدعی اپنے دعوے پر بینہ نہ پیش کر سکا تو بالاتفاق امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سب کے یہاں مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی چنانچہ اگر وہ قسم کھا لیتا ہے تو قصاص سے بری ہو جائے گا اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دیتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) نفس سے کم قیمت میں قسم کھانے سے انکار کرتا ہے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ نفس کے قصاص میں قسم کھانے سے انکار کر دے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پہلی صورت میں اس پر قصاص واجب ہوگا اور دوسری صورت میں اس کو محبوس کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھالے یا قصاص نفس کا اقرار کر دے۔ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں خواہ مدعیٰ علیہ قصاص میں قسم سے انکار کرے یا مادون النفس میں قسم سے انکار کرے بہر دو صورت اس پر دیت لازم ہوگی اور کسی بھی صورت میں قصاص لازم نہیں ہوگا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ انکار عن الیمین ایسا اقرار ہے جس میں شبہہ ہوتا ہے اور قصاص ایک حد ہے اس لیے شبہہ کے ساتھ قصاص ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ الحدود تندرئ بالشبہات اس پر شاہد عدل ہے۔ البتہ شبہہ کے ساتھ مال ثابت ہو جاتا ہے اور خاص کر جب قصاص کا عدم وجوب کسی ایسے سبب سے ہو جو سبب خود من علیہ القصاص یعنی قاتل اور مدعیٰ علیہ کی طرف سے پیدا ہوا ہو مثلاً اس نے قتل خطأ کا دعویٰ کیا اور مقتول کا ولی قتل عمد کا دعویٰ کر رہا ہو تو اس صورت میں قاتل پر دیت واجب ہوگی قصاص نہیں واجب ہوگا، اسی طرح مدعیٰ علیہ کے انکار عن الیمین کی وجہ سے بھی اس پر دیت ہی واجب ہوگی قصاص

واجب نہیں ہوگا۔

ولأبي حنيفة رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں انکار عن الیمین بذل اور دریادلی کا نام ہے اور انسان کے اعضاء وجوارح میں اموال جیسا سلوک کیا جاتا ہے، کیوں کہ جس طرح اموال سے نفوس کی حفاظت ہوتی ہے اسی طرح اعضاء سے بھی نفوس کی حفاظت ہوتی ہے اور چونکہ اموال میں بذل جاری ہے لہٰذا اعضاء میں بھی بذل جاری ہوگا اور اگر مدعیٰ علیہ کسی کے عضو کاٹنے کے دعوے کا انکار کردیتا ہے تو مدعی کے بینہ پیش کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اگر مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے انکار کردیتا ہے تو اس سے مذکورہ عضو کا قصاص لیا جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے جان مارنے کا دعویٰ کیا تو اس میں بذل جاری نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا تم میرا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے کاٹ دیا تو قاطع پر ضمان واجب نہیں ہوگا اور ضمان کا عدم وجوب ہی اطراف وجوانب میں بذل کا اثر ہے، کیوں کہ اگر ان میں بذل جاری نہ ہوتا تو ضمان واجب ہوتا، اس کے برخلاف اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم مجھے قتل کردو اور دوسرے نے اسے قتل کردیا تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا یا ایک روایت کے مطابق دیت واجب ہوگی اور قصاص یا دیت کا وجوب اس بات کی علامت ہے کہ نفوس میں بذل جاری نہیں ہوتا لیکن اطراف میں بذل جاری ہے، البتہ اطراف وجوانب کو بلا وجہ کاٹنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسی لیے اس کا قطع مباح نہیں ہے تاہم اس میں بذل کا فائدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے باہمی خصومت دور ہوجاتی ہے اس لیے اس فائدے کے پیش نظر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اطراف والے دعوے سے انکار کی صورت میں مدعیٰ علیہ پر قصاص واجب کیا گیا ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے خونِ فاسد کی وجہ سے کسی کو آکلہ زخم نکل گیا اور جراح نے اس زخم کی وجہ سے ہاتھ کاٹ ڈالا یا درد کی وجہ سے ڈاکٹر نے کسی کا دانت اکھاڑ دیا تو جس طرح ان فوائد کی وجہ سے طبیب کے لئے قطع ید اور قلعِ سن مباح ہے اسی طرح دفعِ خصومت کے لیے بھی اطراف میں قصاص کو واجب اور مباح کیا گیا ہے۔

لیکن نفس میں چونکہ بذل جاری نہیں ہوتا اس لیے اس میں انکار عن الیمین کے بعد بھی قصاص ممتنع ہوگیا ہے، تاہم قسم کھانا چونکہ مدعیٰ علیہ پر ایک واجبی حق ہے اس لیے اس حق کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کو قید میں ڈالا جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھالے یا مدعی کے دعوے کا اقرار کرلے جیسا کہ قسامت میں ہوتا ہے کہ اگر کسی گاؤں یا محلّہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور قاتل کی شناخت نہ ہوسکے تو مقتول کے اولیاء اس محلے کے پچاس آدمیوں سے قسم لیں گے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردیں تو انہیں قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ قسم کھالیں یا قاتل کا پتا بتادیں، کیوں کہ مدعیٰ علیہ کی طرح ان پر بھی قسم واجبی حق ہے، لہٰذا انکار عن الیمین کی وجہ سے جس طرح انہیں قید میں ڈالا جاتا ہے ایسے ہی مدعیٰ علیہ کو بھی قید میں ڈالا جائے گا۔

قَالَ وَإِذَا قَالَ الْمُدَّعِيْ لِيْ بَيِّنَةٌ حَاضِرَةٌ قِيْلَ لِخَصْمِهِ أَعْطِهِ كَفِيْلاً بِنَفْسِكَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ كَيْ لَا يَغِيْبَ نَفْسُهُ فَيَضِيْعَ حَقُّهُ، وَالْكَفَالَةُ بِالنَّفْسِ جَائِزَةٌ عِنْدَنَا وَقَدْ مَرَّ مِنْ قَبْلُ، وَأَخْذُ الْكَفِيْلِ بِمُجَرَّدِ الدَّعْوٰى اِسْتِحْسَانٌ عِنْدَنَا، لِأَنَّ فِيْهِ نَظَرًا لِلْمُدَّعِيْ وَلَيْسَ فِيْهِ كَثِيْرُ ضَرَرٍ بِالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْحُضُوْرَ مُسْتَحَقٌّ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِ الدَّعْوٰى حَتّٰى يُعْدٰى عَلَيْهِ وَيُحَالُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَشْغَالِهِ فَيَصِحُّ التَّكْفِيْلُ بِإِحْضَارِهِ، وَالتَّقْدِيْرُ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

مَرْوِيٌّ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ وَهُوَالصَّحِيْحُ، وَلَا فَرْقَ فِي الظَّاهِرِ بَيْنَ الْخَامِلِ وَالْوَجِيْهِ وَالْحَقِيْرِ مِنَ الْمَالِ وَالْخَطِيْرِ، ثُمَّ لَا بُدَّ مِنْ قَوْلِهِ لِيْ بَيِّنَةٌ حَاضِرَةٌ لِلتَّكْفِيْلِ، وَمَعْنَاهُ فِي الْمِصْرِ، حَتّٰى لَوْ قَالَ الْمُدَّعِيْ لَا بَيِّنَةَ لِيْ أَوْ شُهُوْدِيْ غُيَّبٌ لَايُكْفَلُ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ قَالَ فَإِنْ فَعَلَ وَإِلَّا أُمِرَ بِمُلَازَمَتِهِ كَيْ لَا يَذْهَبَ حَقُّهُ اِلَّا اِلَى اٰخِرِ الْمَجْلِسِ فَالْإِسْتِثْنَاءُ مُنْصَرِفٌ اِلَيْهِمَا، لِأَنَّ فِيْ أَخْذِ الْكَفِيْلِ وَالْمُلَازَمَةِ زِيَادَةً عَلٰى ذٰلِكَ اِضْرَارٌ بِهِ يَمْنَعُهُ عَنِ السَّفَرِ، وَلَا ضَرَرَ فِيْ هٰذَا الْمِقْدَارِ ظَاهِرًا، وَكَيْفِيَّةُ الْمُلَازَمَةِ نَذْكُرُهَا فِيْ كِتَابِ الْحَجْرِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى:

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے خصم سے کہا جائے گا کہ تم تین دن کے لیے اسے کفیل بالنفس دیدو تا کہ وہ چھپ نہ جائے اور مدعی کا حق ضائع ہو جائے اور ہمارے یہاں کفالہ بالنفس جائز ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے اور محض دعوے پر کفیل لینا ہمارے یہاں استحسان ہے، اس لیے کہ اس میں مدعی کے لیے شفقت ہے اور اس میں مدعی علیہ کا زیادہ ضرر نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ محض دعوے سے مدعیٰ علیہ اور اس کے کاموں کے درمیان حیلولت کر دی جاتی ہے، لہٰذا مدعیٰ علیہ کو حاضر کرنے کے لیے کفیل لینا درست ہے اور تین دنوں کی تقدیر حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور یہی صحیح ہے، اور ظاہر الروایہ میں نکمے اور وجیہہ شخص کے درمیان نیز کم اور زیادہ صاحب مال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ پھر کفیل لینے کے لیے مدعی کا لي بينة حاضرة کہنا ضروری ہے اور اس کے معنی ہیں شہر میں بینہ موجود ہے حتی کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس بینہ نہیں ہے یا میرے گواہ غائب ہیں تو فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

فرماتے ہیں کہ پھر اگر مدعیٰ علیہ نے کفیل دیدیا تو ٹھیک ہے ورنہ مدعی کو اس کے ساتھ لگے رہنے کا حکم دیا جائے گا تا کہ اسکا حق ضائع نہ ہو لیکن اگر مدعیٰ علیہ پردیسی آدمی ہو تو مدعی مجلس قاضی کی مقدار تک اس کے ساتھ لگا رہے نیز اس مدعیٰ علیہ سے مجلس قاضی کے آخر تک ہی کفیل لیا جائے گا، لہٰذا استثناء دونوں کی طرف راجع ہوگا کیوں کہ اس مقدار سے زیادہ دیر کے لیے کفیل لینے اور مدعیٰ علیہ کے پیچھے لگے رہنے سے مدعیٰ علیہ کو ایسا ضرر لاحق ہوگا جو اسے سفر کرنے سے روک دے گا اور اس مقدار میں بہ ظاہر کوئی ضرر نہیں ہے، اور ساتھ لگے رہنے کی کیفیت کو کتاب الحجر میں ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

اللغات:

﴿کفیل﴾ ضامن۔ ﴿یعدیٰ علیه﴾ اس پر تجاوز کیا جائے گا۔ ﴿إحضار﴾ پیش کرنا۔ ﴿خامل﴾ گمنام، مجہول۔ ﴿وجیه﴾ مکھیا، مشہور و معروف۔ ﴿إضرار﴾ نقصان پہنچانا۔

آئندہ پیشی کے لیے ضمانت طلب کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی عدالت میں آکر یہ کہدے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں اور مجھے انہیں عدالت میں حاضر کرنے کا موقع دیا جائے تو اس صورت میں قاضی مدعیٰ علیہ سے یہ کہے گا کہ تم تین دن کے لیے کفیل بالنفس دیدو اور کسی شخص کو ضامن بنادو جو تمہیں مجلسِ قضاء میں حاضر کر سکے۔ اس لیے کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو ہوسکتا ہے کہ مدعیٰ علیہ کہیں روپوش ہو جائے اور مدعی کا حق نہ

دے، اس لیے مدعی کے حق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے مدعی علیہ سے کفیل بالنفس لیا جائے گا اور کفالہ بالنفس ہمارے یہاں جائز ہے جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

وأخذ الكفيل الخ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی اپنے دعوے پر بینہ پیش نہ کرسکا تو صرف دعوے کی بنیاد پر مدعیٰ علیہ سے کفیل کا جواز بر بنائے استحسان ہے۔ کیوں کہ کفیل لینے میں مدعی کے ساتھ شفقت ہے بایں طور کہ کفیل کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کہیں غائب نہیں ہوگا اور مدعی اس کے خلاف بینہ پیش کر کے اپنا حق لے لے گا اور پھر اس میں مدعیٰ علیہ کا نقصان بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اس پر تو صرف مدعی کے دعوے کی وجہ سے مجلسِ قضاء میں حاضر ہونا واجب ہے اور اگر وہ اس سلسلے میں کوتاہی کرتا ہے تو حاکم وقت سے اس کی حاضری پر مدد لی جاتی ہے اور اسے اس کے ذاتی اور ضروری کاموں سے روک کر ہر حال میں عدالت میں حاضر کیا جاتا ہے، اس لیے اس کو حاضر کرنے کے لیے کفیل لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کفیل لینے کے متعلق جو تین دن کی مدت ذکر کی گئی ہے وہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور یہی صحیح بھی ہے۔ صحیح کہہ کر صاحب کتاب نے امام ابویوسفؒ کے اس قول سے احتراز کیا ہے جس میں انہوں نے قاضی کی دوسری مجلس تک مدعیٰ علیہ سے کفیل لینے کی مدت بیان کی ہے۔

ولا فرق الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ظاہر الروایہ میں مدعیٰ علیہ کے وجیہہ اور غیر وجیہہ ہونے میں اور مالِ مدعیٰ بہ کے کم یا زیادہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے اور مدعیٰ علیہ وجیہہ ہو یا نہ ہو اسی طرح مالِ مدعیٰ بہ کم ہو یا زیادہ ہو بہر صورت اس سے کفیل بالنفس لیا جائے گا اور اس سلسلے میں کوئی رعایت اور مروّت نہیں کی جائے گی۔

ثم لا بد من قوله الخ فرماتے ہیں کہ مدعیٰ علیہ سے کفیل لینے کے لیے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تاکہ کفالہ مفید اور کارآمد ہوسکے یہی وجہ ہے کہ اگر مدعیٰ نے یہ کہدیا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں یا یہ کہا کہ میرے گواہ غائب ہیں تو اب مدعیٰ علیہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا، کیوں کہ اس صورت میں کفالہ کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لیے کہ جب گواہ ہی موجود نہیں ہیں تو کفیل کس بنیاد پر مدعیٰ علیہ کو حاضر کرے گا۔

قال فان فعل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قاضی کے مطالبہ پر مدعیٰ علیہ نے کفیل بالنفس دیدیا تو ٹھیک ہے ورنہ قاضی مدعی سے کہے گا کہ بھائی مدعیٰ علیہ کے پیچھے لگے رہو اور وہ جہاں بھی رہے تم اس کے ساتھ رہو ورنہ کہیں کھسک جائے گا تو تمہارا حق ضائع ہو جائے گا، البتہ اگر مدعیٰ علیہ پردیسی اور مسافر ہو تو پھر مدعی کو ہمہ وقت مدعیٰ علیہ کے ساتھ رہنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، بلکہ صرف مجلسِ قاضی کے اختتام تک اسے یہ حق ہوگا کہ وہ مدعیٰ علیہ کے ساتھ لگا رہے اور جب قاضی کے مجلس سے اٹھنے کا وقت ہو جائے تو وہ مدعیٰ علیہ سے قسم لیکر اپنا فیصلہ سنا دے۔ ایسے ہی اگر مسافر مدعیٰ علیہ سے کفیل لیا گیا تو یہ کفالہ بھی مجلس قاضی کے اختتام تک باقی رہے گا اور مجلس کے بعد باطل ہو جائے گا اور اس اعتبار سے **إلّا أن يكون غريبا الخ** سے جو استثناء کیا گیا ہے وہ مدعیٰ علیہ سے کفیل لینے اور اس کے پیچھے لگے رہنے، دونوں طرف راجع ہوگا اس لیے کہ مجلسِ قاضی کی مدت سے زیادہ وقت کے لیے مسافر مدعیٰ علیہ سے کفیل لینے یا اس کے ساتھ لگے رہنے کی اجازت دینے میں اس مسافر کے حق میں ایسا ضرر ہے جو اسے سفر سے روک دے گا اور مجلس قاضی تک ان چیزوں کی اجازت دینے میں سفر سے روکنے والا ضرر نہیں ہے اور ملازمت کی کیفیت اور اس کی تفصیل کو کتاب الحجر میں ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

فَصْلٌ فِيْ كَيْفِيَّةِ الْيَمِيْنِ وَالْاِسْتِحْلَافِ

یہ فصل قسم کھانے اور قسم لینے کی کیفیت کے بیان میں ہے

قَالَ وَالْيَمِيْنُ بِاللّٰهِ دُوْنَ غَيْرِهِ لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللّٰهِ أَوْ لِيَذَرْ، وَقَالَ ❷ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللّٰهِ فَقَدْ أَشْرَكَ، وَقَدْ يُؤَكَّدُ بِذِكْرِ أَوْصَافِهِ وَهُوَ التَّغْلِيْظُ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ قُلْ وَاللّٰهِ الَّذِيْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ الَّذِيْ يَعْلَمُ مِنَ السِّرِّ وَالْخَفَاءِ مَا يَعْلَمُ مِنَ الْعَلَانِيَةِ مَا لِفُلَانٍ هٰذَا عَلَيْكَ وَلَا قِبَلَكَ هٰذَا الْمَالُ الَّذِيْ ادَّعَاهُ وَهُوَ كَذَا وَكَذَا وَلَا شَيْئٌ مِنْهُ، وَلَهُ أَنْ يَزِيْدَ فِي التَّغْلِيْظِ عَلٰى هٰذَا، وَلَهُ أَنْ يَنْقُصَ فِيْهِ اِلَّا أَنَّهُ يَحْتَاطُ كَيْ لَا يَتَكَرَّرَ عَلَيْهِ الْيَمِيْنُ، لِأَنَّ الْمُسْتَحِقَّ يَمِيْنٌ وَاحِدَةٌ، وَالْقَاضِيْ بِالْخِيَارِ، اِنْ شَاءَ غَلَّظَ وَاِنْ شَاءَ لَمْ يُغَلِّظْ فَيَقُوْلُ قُلْ بِاللّٰهِ أَوْ وَاللّٰهِ، وَقِيْلَ لَا يُغَلَّظُ عَلَى الْمَعْرُوْفِ بِالصَّلَاحِ وَيُغَلَّظُ عَلٰى غَيْرِهِ، وَقِيْلَ يُغَلَّظُ فِي الْخَطِيْرِ مِنَ الْمَالِ دُوْنَ الْحَقِيْرِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قسم تو اللہ ہی کی ہوتی ہے، اس کے علاوہ کی نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے تم میں سے جسے قسم کھانا ہو وہ اللہ کی قسم کھائے یا چھوڑ دے۔ آپ ﷺ نے فرمایا جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی اس نے شرک کیا۔ اور کبھی قسم کو اللہ کے اوصاف کے ذکر کے ساتھ موکد کیا جاتا ہے اور وہ زیادہ سختی کے لیے ہوتا ہے جیسے قائل کا یہ قول تم یوں کہو' اس ذات کی قسم جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے وہ حاضر وغائب کا جاننے والا ہے بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے جو پوشیدہ اور باطن کو علانیہ کی طرح جانتا ہے کہ فلاں کا تجھ پر کوئی حق ہے یا فلاں نے جس مال کا دعویٰ کیا ہے تیری طرف سے اتنا اتنا ہے یا کچھ نہیں ہے۔ اور قاضی کو اس پر بھی زیادہ کر کے تغلیظ کا اختیار ہے اور اس سے کم کرنے کا بھی اختیار ہے تاہم قاضی اس سلسلے میں احتیاط کرے کہ مدعیٰ علیہ پر قسم مکرر نہ ہونے پائے، کیونکہ اس پر ایک ہی قسم واجب ہے، اور قاضی کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تغلیظ کرے اور اگر چاہے تو تغلیظ نہ کرے اور باللہ یا واللہ کہد ے اور کہا گیا کہ جو شخص نیکی اور تقوی میں معروف ہو اس پر تغلیظ نہ کرے اور اس کے علاوہ پر تغلیظ کرے اور ایک قول یہ ہے کہ زیادہ مال میں تغلیظ کرے اور کم میں تغلیظ نہ کرے۔

اللغات:

﴿یمین﴾ قَسم۔ ﴿لیذر﴾ چھوڑ دے۔ ﴿تغلیظ﴾ پختہ کرنا، شدید کرنا۔ ﴿سرّ﴾ راز۔ ﴿صلاح﴾ نیکی۔ ﴿خطیر﴾ قابل قدر۔

تخریج:

❶ اخرجہ مسلم فی کتاب الأیمان باب النھی عن الحلف لغیر اللّٰہ، حدیث رقم: ۳.

❷ اخرجہ مسلم فی کتاب الأیمان بمعناہ، حدیث رقم: ٤٢٦١.

الفاظ قسم کا بیان:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی معاملے میں قسم کھانے کی ضرورت پیش آجائے تو اسے چاہئے کہ وہ اللہ پاک کی قسم کھائے اور اللہ کے علاوہ کسی اور چیز کی قسم نہ کھائے، کیوں کہ حدیث پاک میں ہے کہ جس شخص کو قسم کھانا ہو اسے چاہئے کہ اللہ کی قسم کھائے اور اللہ کے علاوہ کی قسم نہ کھائے، ایک دوسری حدیث میں ہے کہ جو شخص اللہ کے علاوہ کی قسم کھاتا ہے وہ شرک کرتا ہے، اس لیے غیر اللہ کی قسم کھانا درست نہیں ہے اور اگر کوئی کھاتا ہے تو اس سے قسم منعقد نہیں ہوگی۔

وقد یؤکد الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی کبھی اللہ کے اسماء اور اوصاف کا اضافہ کر کے قسم کو مضبوط اور مؤکد بنا دیا جاتا ہے اور اس سے قسم میں سختی بھی پیدا ہو جاتی ہے چنانچہ تاکید کے لیے قاضی حالف سے یہ الفاظ کہلواتا ہے **واللّٰہ الذي لا الہ إلاّ ھو عالم الغیب والشھادۃ الخ** اور کتاب میں مذکور بعینہ انہی الفاظ کے ساتھ تاکید کرنا کوئی ضروری اور لازمی نہیں ہے، بلکہ تاکید کا معاملہ قاضی کی صواب دید پر موقوف ہے اور موقع محل کے اعتبار سے قاضی ان الفاظ میں کمی زیادتی کر سکتا ہے، کیوں کہ قسم دلانے سے حق اور باطل میں امتیاز کرنا اور مدعی اور مدعیٰ علیہ کے مابین پیدا شدہ مخاصمت کو دور کرنا مقصود ہے اس لیے مدعیٰ علیہ کی امانت و دیانت اور اس کی شخصیت کے حسب حال قاضی اس سے قسم لے، البتہ جہاں وہ قسم اور الفاظ قسم میں تغلیظ اور اضافہ کرے وہاں اس بات کا خاص خیال رکھے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور اوصاف میں لفظ واؤ کا اضافہ کرائے الرحمٰن الرحیم نہ کہے، کیوں کہ اس سے قسم میں تکرار ہو جائے گا حالانکہ مدعیٰ علیہ پر صرف ایک قسم واجب، متعدد قسم نہیں ہیں، اس لیے قاضی کو تکرار سے بچنے کی تدبیر اختیار کرنی ہوگی۔

والقاضي بالخیار الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ تغلیظ کرنے اور نہ کرنے میں بھی قاضی کو اختیار ہے اگر چاہے تو الفاظِ قسم کا اضافہ کر کے تغلیظ کر دے اور اگر چاہے تو تغلیظ نہ کرے اور صرف **واللّٰہ** باللہ تاللہ کہلانے پر اکتفاء کر لے۔

وقیل الخ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ صلاح و تقویٰ کے اعتبار سے لوگوں میں مشہور و معروف ہو تو قاضی اس پر تغلیظ نہ کرے اور دوسروں پر تغلیظ کرے۔

بعض دیگر حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر مال کثیر کا دعویٰ ہو تو قاضی مدعیٰ علیہ پر تغلیظ کرے خواہ مدعیٰ علیہ نیک ہو یا بد ہو اور اگر کم مال کا دعویٰ ہو تو قاضی مدعیٰ علیہ پر تغلیظ نہ کرے۔

قَالَ وَلَا يُسْتَحْلَفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِمَا رَوَيْنَا، وَقِيْلَ فِيْ زَمَانِنَا إِذَا أَلَحَّ الْخَصْمُ سَاغَ لِلْقَاضِيْ أَنْ يُحَلِّفَ

بِذٰلِكَ لِقِلَّةِ الْمُبَالَاتِ بِالْيَمِيْنِ بِاللّٰهِ وَكَثْرَةِ الْإِمْتِنَاعِ بِسَبَبِ الْحَلْفِ بِالطَّلَاقِ:

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ طلاق اور عتاق کی قسم نہیں لی جائے گی اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور کہا گیا کہ ہمارے دور میں اگر مدعیٰ علیہ زیادہ مبالغہ کر جائے تو قاضی کے لیے اس سے قسم دلانے کی گنجائش ہے، اس لیے کہ لوگوں کو اب یمین باللہ کی پرواہ کم ہے اور لوگ طلاق کی قسم کھانے سے زیادہ گریز کرتے ہیں۔

اللغات:

﴿ألحّ﴾ زیادہ اصرار کرے۔ ﴿ساغ﴾ جائز ہوگا۔ ﴿مبالات﴾ پرواہ، فکر۔

طلاق یا عتاق کی قسم اُٹھوانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ سے طلاق اور عتاق کی قسم نہ لی جائے اور اس سے یہ نہ کہلوایا جائے کہ میری بیوی کی قسم مدعی کا دعویٰ غلط ہے اور اگر وہ صحیح ہو تو میرا غلام آزاد ہے وغیرہ وغیرہ، شرعاً یہ درست نہیں ہے، کیوں کہ ماقبل میں بیان کردہ حدیثوں کی رو سے غیر اللہ کی قسم ناجائز ہے، اس لیے طلاق اور عتاق کی قسم لینا بھی ناجائز ہے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں فسق وفجور لوگوں میں عام ہو چکے ہیں اور قسم کھانے سے گھبراہٹ اور خوف دلوں سے نکل چکا ہے، اس لیے اگر مدعیٰ علیہ بالکل نڈر ہو اور زیادہ جھگڑالو ہو تو قاضی اس زمانے میں اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے سکتا ہے، کیوں کہ لوگ اگر چہ خدا سے نہیں ڈرتے لیکن بیویوں سے ڈرتے ہیں اور ضیاع مال سے تو کانپ اٹھتے ہیں، اس لیے عصر حاضر کے حالات کے پیش نظر طلاق اور عتاق کی قسم لی جا سکتی ہے تاہم حتی الامکان اس سے گریز کرنا چاہیے۔

قَالَ وَيُسْتَحْلَفُ الْيَهُوْدِيُّ بِاللّٰهِ الَّذِيْ أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلٰى مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالنَّصْرَانِيُّ بِاللّٰهِ الَّذِيْ أَنْزَلَ الْإِنْجِيْلَ عَلٰى عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِهِ [1] صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِابْنِ صُوْرِيَا الْأَعْوَرِ أُنْشِدُكَ بِاللّٰهِ الَّذِيْ أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلٰى مُوْسٰى أَنَّ حُكْمَ الزِّنَا فِيْ كِتَابِكُمْ هٰذَا، وَلِأَنَّ الْيَهُوْدِيَّ يَعْتَقِدُ نُبُوَّةَ مُوْسٰى وَالنَّصْرَانِيُّ نُبُوَّةَ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيُغَلَّظُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِذِكْرِ الْمُنَزَّلِ عَلٰى نَبِيِّهِ:

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ یہودی سے اس طرح قسم لی جائے ''اس اللہ کی قسم جس نے حضرت موسیٰ پر توریت نازل فرمائی ہے'' اور نصرانی سے اس طرح قسم لی جائے ''اس اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی ہے، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریا اعور سے فرمایا تھا میں تجھے اس اللہ کی قسم دلاتا ہوں جس نے حضرت موسیٰ پر تورات نازل فرمائی تھی کیا تمہاری کتاب میں زنا کا یہی حکم ہے، اور اس لیے کہ یہودی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت پر اور نصرانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت پر اعتقاد رکھتے ہیں لہٰذا قاضی ان میں سے ہر ایک پر اس کتاب کا ذکر کرکے تغلیظ کرے جو اس کے نبی پر اتاری گئی ہے۔

اللغات:

﴿یستحلف﴾ قسم لی جائے گی۔ ﴿أنشدك﴾ میں تجھے قسم دلاتا ہوں۔

تخریج:

❶ اخرجه مسلم فی کتاب الحدود باب رجم الیهود، حدیث رقم: ۲۸.

یہود ونصاریٰ سے قسم لینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی یہودی یا نصرانی سے کسی معاملہ میں قسم لینے کا مرحلہ درپیش ہو تو قاضی کو چاہئے کہ یہودی سے تورات کا حوالہ دے کر قسم لے اور نصرانی سے انجیل کا حوالہ دے کر قسم لے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک یہودی نے زنا کیا تھا اور یہودیوں نے اس کا منہ کالا کر کے اسے سزاء دی تھی، ان سے آپ ﷺ نے دریافت کیا کہ کیا تمہاری کتاب میں زنا کی یہی سزا ہے؟ انہوں نے کہا ہاں یہی ہے اس کے بعد آپ ﷺ نے عبداللہ بن صوریا اعور نامی ایک یہودی عالم کو بلایا اور أنشدك باللّٰه الذي أنزل التوراة علی موسیٰ کے الفاظ سے تورات کا حوالہ دے کر اس سے قسم دلائی اور یہ دریافت کیا کہ کیا تمہاری کتاب میں زنا کا یہی حکم ہے؟ اس پر اس یہودی عالم نے جواب دیا کہ اگر آپ مجھے تورات کا حوالہ دے کر قسم نہ دلاتے تو میں آپ کو سچائی نہ بتاتا لیکن چونکہ آپ نے تورات کا حوالہ دیدیا ہے اس لیے سچائی یہ ہے کہ ہماری کتاب میں زنا کی سزاء رجم ہے مگر ہم لوگوں نے اسے ترک کر دیا ہے، اس واقعے سے معلوم ہوا کہ یہود ونصاری کو توریت اور انجیل کے حوالے سے قسم دلائی جاسکتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہود حضرت موسیٰ اور نصرانی حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی نبوت پر ایمان ویقین رکھتے ہیں اس لیے ان حضرات پر نازل شدہ کتابوں کے حوالے سے یہود ونصاریٰ سے قسم لی جاسکتی ہے۔

وَيُحَلِّفُ الْمَجُوْسِيَّ بِاللّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ النَّارَ، هٰكَذَا ذَكَرَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي الْأَصْلِ وَيُرْوٰى عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ لَايُسْتَحْلِفُ أَحَدًا إِلَّا بِاللّٰهِ خَالِصًا، وَذَكَرَ الْخَصَّافُ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ لَايُسْتَحْلَفُ غَيْرَ الْيَهُوْدِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ إِلَّا بِاللّٰهِ وَهُوَ اخْتِيَارُ بَعْضِ مَشَائِخِنَا، لِأَنَّ فِيْ ذِكْرِ النَّارِ مَعَ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى تَعْظِيْمُهَا، وَمَا يَنْبَغِيْ أَنْ تُعَظَّمَ، بِخِلَافِ الْكِتَابَيْنِ، لِأَنَّ كُتُبَ اللّٰهِ مُعَظَّمَةٌ:

ترجمه: اور قاضی مجوسی سے قسم کھلائے اس اللہ کی قسم جس نے آگ پیدا کی ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں ایسے ہی بیان کیا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ قاضی کسی سے اللہ کے علاوہ قسم نہیں لے گا، اور امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی کے علاوہ سے صرف اللہ کی قسم لے گا اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا اختیار کیا ہوا ہے کیوں کہ اللہ کے نام کے ساتھ آگ کا ذکر کرنے میں آگ کی تعظیم ہے حالانکہ آگ کی تعظیم کرنا مناسب نہیں ہے۔ برخلاف دونوں کتابوں کے، کیوں کہ اللہ کی تمام کتابیں قابل تعظیم ہیں۔

اللغات:

﴿یحلّف﴾ قسم دے گا۔ ﴿لایستحلف﴾ نہیں قسم لی جائے گی۔ ﴿تعظّم﴾ تعظیم کی جائے۔

مجوسی اور آتش پرست کے لیے قسم کے الفاظ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مجوسی اور آتش پرست سے قاضی ان الفاظ کے ساتھ قسم لے أحلف باللّٰہ الذي خلق النار میں اس اللہ کے نام کی قسم کھاتا ہوں جس نے آگ کو پیدا کیا ہے، اسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں بیان کیا ہے اور اس کی وجہ یہ تحریر کی ہے کہ مجوسی آگ کی حرمت کا اعتقاد رکھتا ہے اس لیے اس کی عظمت کا خیال کر کے جھوٹی قسم کھانے سے گریز کرے گا، لیکن حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اللہ کے علاوہ کسی بھی چیز کی قسم لینا درست نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ کے ساتھ اس کے علاوہ کی قسم کھانے میں اس غیر کا بھی تذکرہ ہوگا اور اس سے اللہ کے ساتھ دوسرے کو شریک کرنا لازم آئے گا جو کسی بھی حال میں درست نہیں ہے۔

وذکر الخصافؒ الخ فرماتے ہیں کہ امام خصاف کا مذہب یہ ہے کہ یہودی اور نصرانی تو اللہ کے ساتھ دوسری چیز مثلا تورات اور انجیل کو ملا کر قسم کھا سکتے ہیں، لیکن ان کے علاوہ مجوس وغیرہ کے لیے اللہ کے ساتھ آگ کو شامل کر کے یا آگ کی تخلیق کا حوالہ دے کر قسم کھانا درست نہیں ہے، کیوں کہ ایسا کرنے میں شرک کا بھی احتمال ہے اور آگ کی تعظیم بھی ہے حالانکہ آگ کسی بھی حالت میں قابلِ تعظیم نہیں ہے اس لیے اسے قسم میں شامل کرنا درست نہیں ہے، اس کے برخلاف توریت، انجیل اللہ کی نازل کردہ کتابیں ہیں اور اللہ تعالیٰ کی نازل کی ہوئی تمام کتابیں قابلِ تعظیم ہیں، لہٰذا ان کتابوں کے حوالے سے قسم کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَالْوَثَنِيُّ لَا يُحَلَّفُ إِلَّا بِاللّٰهِ، لِأَنَّ الْكَفَرَةَ بِأَسْرِهِمْ يَعْتَقِدُوْنَ اللّٰهَ تَعَالٰى، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ؟ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾ (سورة لقمان: ۲۵) قَالَ وَلَا يَسْتَحْلِفُوْنَ فِيْ بُيُوْتِ عِبَادَتِهِمْ، لِأَنَّ الْقَاضِيَ لَا يَحْضُرُهَا بَلْ هُوَ مَمْنُوْعٌ عَنْ ذٰلِكَ:

ترجمہ: اور بت پرست سے اللہ کے علاوہ کی قسم نہ لی جائے، کیوں کہ تمام کفار اللہ کا اعتقاد رکھتے ہیں، ارشاد خداوندی ہے اگر آپ ان بت پرستوں سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا؟ وہ ضرور یہ کہیں گے کہ اللہ نے پیدا کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ بت پرستوں سے ان کی عبادت گاہوں میں قسم نہیں لی جائے گی، کیوں کہ قاضی وہاں نہیں جاسکتا اور اسے وہاں جانے سے روک دیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿وثنی﴾ بت پرست۔ ﴿بأسرھم﴾ سارے کے سارے۔ ﴿لیقولن﴾ ضرور کہیں گے۔

بت پرستوں کے لیے الفاظ قسم:

مسئلہ یہ ہے کہ بت پرستوں سے صرف اللہ کی قسم لی جائے اور اللہ کے علاوہ کسی اور چیز کی قسم نہ لی جائے، کیوں کہ سارے

بت پرست اللہ پر اعتقاد رکھتے ہیں جیسا کہ قرآنی آیت ولئن سالتم الخ سے یہ واضح ہے، اس لیے اللہ کے نام کی قسم لینے میں وہ جھوٹ بولنے سے احتیاط کریں گے اور قسم کا مقصد حاصل ہو جائے گا، البتہ یہ خیال رہے کہ جب ان سے قسم لی جائے تو ان کی عبادت گاہوں سے الگ کسی دوسرے مقام پر ان سے قسم لی جائے، کیوں کہ قسم قاضی اپنے سامنے لیتا ہے اور وہ بت پرستوں کے عبادت خانوں پر جا نہیں سکتا، اس لیے کسی دوسرے مقام پر قسم لینا چاہیے۔

قَالَ وَلَا يَجِبُ تَغْلِيْظُ الْيَمِيْنَ عَلَى الْمُسْلِمِ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ تَعْظِيْمُ الْمُقسَم بِهِ وَهُوَ حَاصِلٌ بِدُوْنِ ذٰلِكَ، وَفِيْ اِيْجَابِ ذٰلِكَ حَرَجٌ عَلَى الْقَاضِيْ حَيْثُ يُكَلَّفُ حُضُوْرُهَا وَهُوَ مَدْفُوْعٌ:

ترجمه: فرماتے ہیں کہ مسلمان پر زمان اور مکان کے ساتھ قسم کی تغلیظ واجب نہیں ہے، کیوں کہ جس کی قسم کھائی جائے اس کی تعظیم مقصود ہوتی ہے اور وہ اس کے بغیر بھی حاصل ہے، اور اسے واجب کرنے میں قاضی پر حرج ہے بایں طور کہ قاضی کو وہاں حاضر ہونے کا مکلّف بنایا جائے، حالانکہ حرج کو دور کر دیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿تغلیظ﴾ پختہ کرنا، شدید کرنا۔ ﴿إیجاب﴾ واجب کرنا۔

جگہ یا وقت کی تاکید کے ساتھ قسم لینا:

مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان پر زمان اور مکان کے ساتھ موکد کر کے قسم کی تغلیظ نہیں کرنی چاہیے، کیوں کہ قسم سے مُقْسَم بہ یعنی جس کی قسم کھائی جائے اس کی تعظیم مقصود ہوتی ہے اور مقسم بہ کی تعظیم زمان ومکان کے ساتھ قسم کو موکد کیے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے، لہٰذا بلا وجہ زمان اور مکان کے ساتھ قسم کی تغلیظ نہیں کی جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ زمان یا مکان کے ساتھ قسم کو مغلّظ کرنے میں قاضی پر حرج بھی ہے اس لیے کہ اگر اسے واجب کر دیا گیا تو قاضی زمان یا مکان میں حاضر ہونے کا مکلّف، ہوگا اور ایسا کرنے میں قاضی کو حرج ہوگا، حالانکہ شریعت میں حرج کو دور کر دیا گیا ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی مسلمان پر قسم کی تغلیظ زمان یا مکان کے ساتھ خاص نہیں ہوگی۔

قَالَ وَمَنِ ادَّعٰى أَنَّهُ ابْتَاعَ مِنْ هٰذَا عَبْدَهُ بِأَلْفٍ فَجَحَدَ أُسْتُحْلِفَ بِاللّٰهِ مَابَيْنَنَا بَيْعٌ قَائِمٌ فِيْهِ وَلَا يُسْتَحْلَفُ بِاللّٰهِ مَا بِعْتُ، لِأَنَّهُ قَدْ يُبَاعُ الْعَيْنُ ثُمَّ يُقَالُ فِيْهِ، وَيُسْتَحْلَفُ فِي الْغَصَبِ بِاللّٰهِ مَا يَسْتَحِقُّ عَلَيْكَ رَدُّهُ وَلَا يَحْلِفُ بِاللّٰهِ مَا غَصَبْتُ، لِأَنَّهُ قَدْ يَغْصِبُ ثُمَّ يَفْسَخُ بِالْهِبَةِ وَالْبَيْعِ، وَفِي النِّكَاحِ بِاللّٰهِ مَا بَيْنَنَا نِكَاحٌ قَائِمٌ فِي الْحَالِ، لِأَنَّهُ قَدْ يَطْرَءُ عَلَيْهِ الْخُلْعُ، وَفِيْ دَعْوَى الطَّلَاقِ بِاللّٰهِ مَا هِيَ بَائِنٌ مِنْكَ السَّاعَةَ بِمَا ذَكَرْتَ وَلَا يُسْتَحْلَفُ بِاللّٰهِ مَاطَلَّقَهَا، لِأَنَّ النِّكَاحَ قَدْ يُجَدَّدُ بَعْدَ الْإِبَانَةِ فَيَحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ فِيْ هٰذِهِ الْوُجُوْهِ، لِأَنَّهُ لَوْ حَلَفَ عَلَى السَّبَبِ يَتَضَرَّرُ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ، وَهٰذَا قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللہُ عَلَیْہِ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللہُ عَلَیْہِ، أَمَّا عَلٰى قَوْلِ أَبِيْ يُوْسُفَ

رحمۃ اللہ علیہ يَحْلِفُ فِيْ جَمِيْعِ ذٰلِكَ عَلَى السَّبَبِ اِلَّا اِذَا عَرَّضَ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ بِمَاذَكَرْنَا فَحِيْنَئِذٍ يَحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ، وَقِيْلَ يُنْظَرُ اِلٰى اِنْكَارِ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ، اِنْ أَنْكَرَ السَّبَبَ يَحْلِفُ عَلَيْهِ، وَاِنْ أَنْكَرَ الْحُكْمَ يَحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ فَالْحَاصِلُ هُوَ الْأَصْلُ عِنْدَهُمَا اِذَا كَانَ سَبَبًا يَرْتَفِعُ بِرَافِعٍ اِلَّا اِذَا كَانَ فِيْهِ تَرْكُ النَّظْرِ فِيْ جَانِبِ الْمُدَّعِيْ فَحِيْنَئِذٍ يَحْلِفُ عَلَى السَّبَبِ بِالْاِجْمَاعِ وَذٰلِكَ مِثْلُ أَنْ تَدَّعِيَ مَبْتُوْتَةٌ نَفَقَةَ الْعِدَّةِ، وَالزَّوْجُ مِمَّنْ لَايَرَاهَا، أَوِ ادَّعٰى شُفْعَةً بِالْجِوَارِ وَالْمُشْتَرِيْ لَا يَرَاهَا، لِأَنَّهُ لَوْ حَلَفَ عَلَى الْحَاصِلِ يَصْدُقُ فِيْ يَمِيْنِهٖ فِيْ مُعْتَقَدِهٖ فَيَفُوْتُ النَّظْرُ فِيْ حَقِّ الْمُدَّعِيْ، وَاِنْ كَانَ سَبَبًا لَا يَرْتَفِعُ بِرَافِعٍ فَالتَّحْلِيْفُ عَلَى السَّبَبِ بِالْاِجْمَاعِ كَالْعَبْدِ الْمُسْلِمِ اِذَا ادَّعَى الْعِتْقَ عَلٰى مَوْلَاهُ، بِخِلَافِ الْأَمَةِ وَالْعَبْدِ الْكَافِرِ، لِأَنَّهُ يَتَكَرَّرُ الرِّقُّ عَلَيْهَا بِالرِّدَّةِ وَاللِّحَاقِ، وَعَلَيْهِ بِنَقْضِ الْعَهْدِ وَاللِّحَاقِ وَلَا يُكَرَّرُ عَلَى الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ :

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ اس نے فلاں سے اس کا غلام ایک ہزار کے عوض خریدا ہے، لیکن مدعیٰ علیہ نے اس کا انکار کردیا تو اس سے قسم لی جائے گی کہ بخدا ہم دونوں کے درمیان عقد بیع قائم نہیں ہے۔ اور یہ قسم نہ لی جائے کہ بخدا میں نے فروخت نہیں کیا، اس لیے کہ کبھی عین کو فروخت کیا جاتا ہے پھر اس میں اقالہ کردیا جاتا ہے۔ اور غصب میں قسم لی جائے گی بخدا یہ تجھ پر مغصوب کی واپسی کا مستحق نہیں ہے اور اس طرح قسم نہیں لے گا کہ بخدا میں نے غصب نہیں کیا ہے، کیوں کہ انسان کبھی غصب کر لیتا ہے پھر ہبہ یا بیع کے ذریعے اسے فسخ کردیتا ہے اور نکاح میں اس طرح قسم لی جائے گی کہ بخدا تم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی نکاح پر خلع طاری ہوجاتا ہے، اور طلاق کے دعوی میں (اس طرح قسم لی جائے گی) بخدا یہ عورت فی الحال تجھ پر بائنہ نہیں ہے اس سبب سے جسے اس نے بیان کیا ہے، اور اس طرح قسم نہ لی جائے کہ بخدا اس نے اس عورت کو طلاق نہیں دی ہے اس لیے کہ کبھی بائنہ کرنے کے بعد نکاح کی تجدید کرلی جاتی ہے، لہٰذا ان تمام صورتوں میں حاصلِ مراد پر قسم لی جائے گی کیوں کہ اگر قاضی نے سبب پر قسم لیا تو مدعیٰ علیہ کو ضرر پہنچے گا اور یہ حضرات طرفینؒ کا قول ہے، رہا امام ابویوسفؒ کے قول پر تو تمام صورتوں میں سبب پر قسم لی جائے گی مگر جب مدعیٰ علیہ ان امور کے ساتھ تعریض کرے جنہیں ہم نے بیان کیا ہے تو اس وقت حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔

اور کہا گیا کہ مدعیٰ علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا، اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو سبب پر قسم لی جائے گی اور اگر حکم کا انکار کیا تو حاصل پر قسم لی جائے گی، لہٰذا حضرات طرفینؒ کے یہاں حاصل معنی ہی اصل ہے بشرطیکہ سبب کسی رافع سے ختم ہوسکتا ہو لیکن اگر اس میں مدعی کی جانب ترکِ رعایت ہو تو اس وقت بالاتفاق سبب پر قسم لی جائے گی، اور یہ ایسا ہے جیسے ایک مطلقہ ثلاثہ عدت کے نفقے کا دعویٰ کرتی ہو اور شوہر ان لوگوں میں سے ہو جو اس کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، یا شفیع نے شفعۂ جوار کا دعویٰ کیا ہو اور مشتری اس کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، کیوں کہ اگر اس نے حاصل معنی پر قسم کھالی تو اپنے اعتقاد کے مطابق وہ اپنی یمین میں سچا ہوگا اور مدعی کے حق میں رعایت فوت ہو جائے گی، اور اگر سبب ایسا ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور نہ ہوسکتا ہو تو بالاتفاق سبب پر قسم لی جائے گی جیسے اگر کسی مسلمان غلام

نے اپنے آقا پر عتق کا دعویٰ کیا، برخلاف باندی اور کافر غلام کے، کیوں کہ مرتد ہوکر دارالحرب چلے جانے سے باندی پر رقیت مکرر ہو جاتی ہے اور عہد توڑ کر دارالحرب چلے جانے سے باندی پر رقیت مکرر ہو جاتی ہے اور عہد توڑ کر دارالحرب چلے جانے سے کافر غلام پر بھی رقیت مکرر ہو جاتی ہے، لیکن مسلمان غلام پر رقیت مکرر نہیں ہوتی۔

اللغاتُ:

﴿ابتاع﴾ خریدا ہے۔ ﴿جحد﴾ انکار کر دیا۔ ﴿یقال﴾ اقالہ کر لیتا ہے، بیع ختم کر لیتا ہے۔ ﴿ردّ﴾ دہرانا، لوٹانا۔ ﴿یجدّد﴾ تجدید کی جاتی ہے۔ ﴿إبانة﴾ بائن کرنا، جدا کرنا۔ ﴿مبتوتة﴾ مطلقۂ ثلاث۔ ﴿أمة﴾ باندی۔ ﴿نفقة﴾ خرچہ۔

قسم سبب پر لی جائے گی یا نتیجے پر:

اس دراز نفس عبارت میں کئی مسئلے بیان کیے گئے ہیں جو ان شاء اللہ حسب بیانِ مصنف آپ کے سامنے آئیں گے۔

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مثلاً نعمان نے سلمان پر یہ دعویٰ کیا کہ میں نے سلمان سے ایک ہزار کے عوض اس کا غلام خریدا ہے اور سلمان نے اس کا انکار کر دیا تو یہ دیکھا جائے گا کہ مدعی کے پاس بینہ ہے یا نہیں ہے؟ اگر مدعی کے پاس بینہ ہو تو وہ اسے پیش کر دے اور اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو پھر قاضی مدعیٰ علیہ سے قسم لے گا اور مدعیٰ علیہ یوں قسم کھائے گا کہ بخدا میرے اور اس مدعی کے درمیان مدعیٰ بہ غلام میں عقدِ بیع موجود نہیں ہے اور مدعی سے اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ میں نے یہ غلام فروخت نہیں کیا ہے، کیوں کہ یہ سبب پر قسم ہے اور پہلی صورت میں حاصل مراد پر قسم ہے اور حاصل مراد کی قسم سبب کی قسم سے زیادہ واضح ہوتی ہے، اس لیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مالِ معین کو فروخت کر کے اس میں اقالہ کر لیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ حاصل مراد کی قسم لینے میں اقالہ کی صورت بھی تحت الیمین داخل ہو جاتی ہے اور مابعت سے سبب پر قسم لینے میں اقالہ کی صورت یمین کے تحت داخل نہیں ہوتی اور اس میں بائع کا ضرر ہوتا ہے حالانکہ بائع کو ضرر سے بچانا ضروری ہے، لہٰذا بائع سے دفعِ ضرر کے پیشِ نظر حاصلِ مراد پر ہی قسم لی جائے گی۔

(۲) ایک شخص نے دوسرے پر غصب کا دعویٰ کیا اور مدعیٰ علیہ نے انکار کر دیا اب اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعیٰ علیہ سے اِن الفاظ میں قسم نہیں لی جائے گی ''بخدا میں نے غصب نہیں کیا ہے'' کیوں کہ ایک شخص دوسرے کی چیز غصب کر لیتا ہے اور پھر مالک یعنی مغصوب منہ غاصب کو وہ چیز ہبہ کر دیتا ہے یا اسے غاصب کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے یا غاصب مغصوب کا تاوان دیکر اس کا مالک ہو جاتا ہے، اس لیے مدعیٰ علیہ یہ قسم نہ کھائے کہ میں نے غصب نہیں کیا ہے، بلکہ یہ قسم کھائے کہ مدعی مجھ پر شیٔ مغصوب کی واپسی کا استحقاق نہیں رکھتا تا کہ ہبہ اور تاوان وغیرہ کے ذریعے مدعیٰ علیہ کا مالک ہونا اس میں داخل ہو جائے اور وہ ضرر سے بچ جائے۔

(۳) ایسے ہی اگر کسی مرد نے کسی عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور عورت نے اس کا انکار کر دیا اور مرد اپنے دعوے پر بینہ نہ پیش کر سکا تو مدعیٰ علیہا سے ان الفاظ میں قسم لی جائے گی ''بخدا ہم دونوں میں فی الحال نکاح موجود نہیں ہے'' اور اس طرح قسم نہ لی جائے کہ بخدا میں نے اس کے ساتھ نکاح نہیں کیا ہے، کیوں کہ اس میں قسم کھانے والے کا ضرر ہے، اس لیے کہ کبھی نکاح کے بعد خلع ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہتا ہے۔

(۴) ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے، لیکن شوہر نے اس دعوی کو یکسر مسترد اور خارج کر دیا، اب اگر مدعیہ کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعیٰ علیہ سے اس طرح قسم لی جائے گی ''بخدا یہ عورت اس وقت اس سبب سے مجھ سے بائنہ نہیں ہے جس کا وہ دعویٰ کر رہی ہے'' اور شوہر سے اس طرح قسم نہیں لی جائے گی ''بخدا میں نے اسے طلاق نہیں دیا ہے'' کیوں کہ اس میں قسم کھانے والے کا ضرر ہے بایں معنیٰ کہ کبھی طلاق کے بعد نکاح کی تجدید کر لی جاتی ہے، الحاصل ان تمام مسائل میں حاصل مراد پر قسم لی جائے گی تا کہ قسم ہر طرح سے جامع اور مانع ہو اور سبب پر قسم نہیں لی جائے گی تا کہ مدعیٰ علیہ کا نقصان ہو۔ اور یہ حکم اور تفصیل حضرات طرفینؒ کے یہاں ہے، حضرت امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ بالا مسائل میں سبب پر قسم لی جائے گی، حاصل مراد پر قسم نہیں لی جائے گی، ہاں اگر مدعیٰ علیہ مذکورہ چیزوں میں تعریض کرے اور یوں کہے کہ قاضی جی میں نے فروخت تو نہیں کیا ہے لیکن آپ جانتے ہی ہیں کہ بیع میں کبھی اقالہ کر لیا جاتا ہے اسی طرح غاصب ہبہ اور تاوان کے ذریعے مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے تو اس وقت امام ابو یوسفؒ کے یہاں بھی قاضی مدعیٰ علیہ سے حاصل مراد پر ہی قسم لے گا سبب پر قسم نہیں لے گا۔

وقیل ینظر الخ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ قسم لینے میں مدعیٰ علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا چنانچہ اگر وہ سبب کا انکار کرتا ہے تو سبب پر قسم لی جائے گی اور اگر حکم کا انکار کرتا ہے تو حاصلِ مراد پر قسم لی جائے گی۔

فالحاصل الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ان تمام مسائل میں حضرات طرفینؒ کے یہاں اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر سبب ایسا ہو جو کسی دور کرنے والے سبب سے دور اور ختم ہو سکتا ہو جیسے بیع اقالہ سے ختم ہو جاتی ہے اسی طرح ہبہ اور بیع سے غصب ختم ہو جاتا ہے اور تجدید نکاح سے طلاق کا معاملہ دور ہو جاتا ہے تو ان تمام صورتوں میں حاصل مراد پر قسم لی جائے گی، البتہ اگر حاصل مراد پر قسم لینے میں مدعی کی رعایت نہ ہوتی ہو اور اس کے ساتھ زیادتی کا شبہ ہو تو اس صورت میں حضرات طرفینؒ کے یہاں بھی سبب پر قسم لی جائے گی، صاحب کتاب نے اس کی دو مثالیں بیان کی ہیں (۱) ایک عورت کا شوہر شافعی المسلک ہے اور اس نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی ہے اور وہ عورت اپنے شوہر سے ایام عدت کا نفقہ لینے کا دعویٰ کرتی ہے لیکن شافعی المسلک شوہر اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا (۲) ایک شخص نے جوار کی بنیاد پر شفعہ کا دعویٰ کیا لیکن مشتری شافعی المسلک ہے اور جوار کی وجہ سے شفعہ کا اعتقاد نہیں رکھتا تو ان دونوں صورتوں میں مدعیٰ علیہ یعنی شوہر اور مشتری دونوں سے سبب پر قسم لی جائے گی، حاصل مراد پر نہیں، کیوں کہ اگر حاصل مراد پر قسم لی گئی اور شوہر نے یوں قسم کھائی کہ بخدا جس سبب سے یہ عورت مجھ پر نفقہ کا دعوی کر رہی ہے اس سبب سے مجھ پر اس کا نفقہ نہیں ہے۔ یا مشتری نے یہ قسم کھائی کہ بخدا جوار کی وجہ سے مدعی کو مجھ سے شفعہ لینے کا حق نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں مدعی کا نقصان ہوگا اور وہ اپنے حقوق سے محروم ہو جائے گا، کیوں کہ مدعیٰ علیہ حاصل مراد پر قسم کھانے میں اپنے اعتقاد کے اعتبار سے سچا شمار ہوگا اور وہ اپنے حق میں قسم کھانے والا ہوگا اور اس قسم سے مدعی کا نقصان ہوگا اسی کو صاحبِ ہدایہ نے **فیفوت النظر فی حق المدعي** سے تعبیر کیا ہے۔

وان کان سببا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر سببِ دعویٰ ایسا ہو جو کسی رافع سے رفع نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں بالاتفاق سبب پر قسم لی جائے گی جیسے اگر کسی مسلمان غلام نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے آقا نے اسے آزاد کر دیا ہے اور مولیٰ اس کا منکر ہے تو اب مولیٰ سے یہی قسم لی جائے گی کہ ''بخدا میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے، کیوں کہ آزاد کرنا ایک ایسا سبب ہے جو کسی رافع سے رفع نہیں ہو سکتا، اس لیے یہاں سبب پر قسم لی جائے گی اور حاصلِ مراد پر قسم نہیں لی جائے گی۔

اس کے برخلاف اگر کسی باندی نے اپنے آقا پر اعتاق کا دعویٰ کیا یا کافر غلام نے اعتاق کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے اس کا انکار کر دیا تو اس صورت میں مولیٰ سے حاصل مراد پر قسم لی جائے گی اور وہ یہ کہے گا ''بخدا یہ غلام (کافر) یا یہ باندی فی الحال آزاد نہیں ہے'' اور ان دونوں صورتوں میں مولیٰ سے سبب پر قسم نہیں لی جائے گی، کیوں کہ یہاں سبب رافع سے رفع ہوسکتا ہے چنانچہ باندی مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے یا عبد کافر عہد توڑ کر دار الحرب چلا جائے تو ان کی آزادی ختم ہو جائے گی اور ان پر رقیت دوبارہ طاری ہو جائے گی، معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں سبب پختہ نہیں ہے اور رفع سے ختم ہوسکتا ہے اور ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ اگر سبب کسی رافع سے ختم ہوسکتا ہو تو حاصل مراد پر قسم لی جاتی ہے، لہٰذا ان دونوں صورتوں میں بھی حاصل مراد پر قسم لی جائے گی، سبب پر قسم نہیں لی جائے گی۔

اس کے برخلاف مسلمان غلام کا سبب دعویٰ پختہ اور مضبوط ہوتا ہے اور اگر وہ ایک مرتبہ آزاد ہو جائے تو دوبارہ اس پر رقیت طاری نہیں ہوتی، اس لیے اس کے دعویٰ کرنے کی صورت میں اس کے مولیٰ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔

قَالَ وَمَنْ وَرِثَ عَبْدًا وَادَّعَاهُ اٰخَرُ يُسْتَحْلَفُ عَلٰى عِلْمِهٖ، لِأَنَّهٗ لَاعِلْمَ لَهٗ بِمَا صَنَعَ الْمُوْرِثُ فَلَا يُحْلَفُ عَلَى الْبَتَاتِ، وَإِنْ وَهَبَ لَهٗ أَوِاشْتَرَاهُ يُحْلَفُ عَلَى الْبَتَاتِ لِوُجُوْدِ الْمُطْلِقِ لِلْيَمِيْنِ، إِذِ الشِّرَاءُ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَضْعًا وَكَذَا الْهِبَةُ، قَالَ وَمَنِ ادَّعٰى عَلٰى اٰخَرَ مَالًا فَأَفْدٰى يَمِيْنَهٗ أَوْصَالَحَهٗ مِنْهَا عَلٰى عَشَرَةِ دَرَاهِمَ فَهُوَ جَائِزٌ وَهُوَ مَأْثُوْرٌ عَنْ عُثْمَانَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَلَيْسَ لَهٗ أَنْ يَسْتَحْلِفَ عَلٰى تِلْكَ الْيَمِيْنِ أَبَدًا، لِأَنَّهٗ أَسْقَطَ حَقَّهٗ :

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے میراث میں ایک غلام پایا اور دوسرے نے اس پر دعویٰ کر دیا تو وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی، کیوں کہ جو کچھ مورث نے کیا ہے وارث کو اس کا علم نہیں ہے اس لیے اس سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی اس لیے کہ قسم کی اجازت دینے والی چیز موجود ہے، کیوں کہ شراء ثبوتِ ملک کا وضعی سبب ہے اور ایسے ہی ہبہ بھی ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا پھر اس نے اپنی قسم کا فدیہ دیدیا یا مدعی سے دس درہم پر صلح کر لیا تو یہ جائز ہے اور یہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور مدعی کو مدعیٰ علیہ سے کبھی بھی قسم لینے کا اختیار نہیں ہوگا، کیوں کہ مدعی نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔

اللغات:

﴿ورث﴾ میراث میں پایا۔ ﴿عبد﴾ غلام۔ ﴿ادعاہ﴾ اس کا دعویٰ کیا۔ ﴿یستحلف﴾ قسم لی جائے گی۔ ﴿شراء﴾ خریدنا۔ ﴿صالحہ﴾ اس سے صلح کر لی۔ ﴿أفدیٰ﴾ فدیہ دیا، کفارہ دیا۔ ﴿مأثور﴾ منقول ہے۔ ﴿أسقط﴾ ساقط کیا ہے۔

کسی کی وراثت کی ملکیت کا دعویٰ کرنا:

عبارت میں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں:

(۱) ایک شخص کو رواثت میں کوئی غلام ملا لیکن اس پر دوسرے نے اپنی ملکیت کا دعویٰ ٹھونک دیا اب اگر مدعی کے پاس بینہ نہ

ہوتو قاضی مدعی علیہ سے اس کے علم پر قسم لے اور مدعیٰ علیہ یوں قسم کھائے'' بخدا میں نہیں جانتا کہ یہ غلام جو مجھے وراثت میں ملا ہے اس مدعی کی ملک ہے'' اور مدعیٰ علیہ اس طرح ہرگز قسم نہ کھائے کہ یہ غلام مدعی کی ملکیت نہیں ہے، کیوں کہ اس کے مورث نے کیسے اور کس طرح اس غلام کو حاصل کیا ہے یہ وارث کو نہیں معلوم ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز نہیں معلوم ہے اس کے متعلق یقینی اور قطعی قسم نہیں کھائی جاسکتی ہے۔

وان وهب له الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کو کسی نے کوئی غلام ہبہ کیا یا کسی نے دوسرے سے کوئی غلام خریدا اور پھر اس پر دوسرے نے دعویٰ کردیا اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو اب مدعیٰ علیہ قطعی اور یقینی قسم کھائے گا اور علی الاعلان یہ کہے گا کہ'' بخدا مدعی اس غلام کا مالک نہیں ہے'' کیوں کہ یہاں مدعیٰ علیہ کے پاس عام اور قطعی یمین کا سبب موجود ہے چنانچہ شراء کے ذریعے انسان شئ مشتریٰ کا مالک ہو جاتا ہے، اس لیے کہ شراء ملکیت کے لیے وضع ہی کیا گیا ہے، اسی طرح ہبہ بعد القبض سے بھی موہوب لہ شئ موہوب کا مالک ہو جاتا ہے، لہٰذا جب ان صورتوں میں مدعیٰ علیہ کے اپنے مالک ہونے کی کھلی ہوئی علامت موجود ہے تو پھر اس کے لیے قطعی اور یقینی قسم کھانے میں کوئی پریشانی بھی نہیں ہے۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا لیکن مدعی کے پاس بینہ نہیں تھا چنانچہ جب مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کا مرحلہ درپیش ہوا تو اس نے اپنی قسم کا فدیہ دے دیا، یا مدعی سے دس درہم کے عوض صلح کرلیا تو ان دونوں صورتوں میں مدعیٰ علیہ قسم سے بچ جائے گا اور آئندہ کبھی بھی مدعی کو مدعیٰ علیہ سے اس میٹر اور موضوع پر قسم لینے کا کوئی حق نہیں ہوگا، کیوں کہ مدعی نے فدیہ لے کر یا صلح کر کے اپنا حقِ استحلاف ساقط کردیا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ **الساقط لا یعود** جو چیز ساقط ہو جاتی ہے وہ دوبارہ عود نہیں کرتی، اس لیے اب مدعی مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کا حق دار نہیں رہے گا۔

بَابُ التَّحَالُفِ

یہ باب دونوں میں سے ہر ایک سے قسم لینے کے بیان میں ہے

صاحب کتاب نے اس سے پہلے ایک یعنی مدعیٰ علیہ کی قسم کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے دونوں فریق سے قسم لینے کے احکام ومسائل کو بیان کررہے ہیں اور چونکہ ایک دو سے مقدم اور پہلے ہوتا ہے اس لیے صاحب کتاب نے بھی ایک اور واحد کو دو سے پہلے بیان کیا گیا ہے۔

قَالَ وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ فِي الْبَيْعِ فَادَّعٰى أَحَدُهُمَا ثَمَنًا وَادَّعَى الْبَائِعُ أَكْثَرَ مِنْهُ أَوِاعْتَرَفَ الْبَائِعُ بِقَدْرٍ مِنَ الْمَبِيْعِ وَادَّعَى الْمُشْتَرِيْ أَكْثَرَ مِنْهُ وَأَقَامَ أَحَدُهُمَا الْبَيِّنَةَ قُضِيَ لَهُ بِهَا، لِأَنَّ فِي الْجَانِبِ الْاٰخِرِ مُجَرَّدَ الدَّعْوٰى، وَالْبَيِّنَةُ أَقْوٰى مِنْهَا، وَإِنْ أَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيِّنَةً كَانَتِ الْبَيِّنَةُ الْمُثْبِتَةُ لِلزِّيَادَةِ أَوْلٰى، لِأَنَّ الْبَيِّنَاتِ لِلْإِثْبَاتِ وَلَا تَعَارُضَ فِي الزِّيَادَةِ، وَلَوْ كَانَ الْإِخْتِلَافُ فِي الثَّمَنِ وَالْمَبِيْعِ جَمِيْعًا فَبَيِّنَةُ الْبَائِعِ أَوْلٰى فِي الثَّمَنِ، وَبَيِّنَةُ الْمُشْتَرِيْ أَوْلٰى فِي الْمَبِيْعِ نَظَرًا إِلٰى زِيَادَةِ الْإِثْبَاتِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيِّنَةٌ قِيْلَ لِلْمُشْتَرِيْ إِذَا أَنْ تَرْضٰى بِالثَّمَنِ الَّذِيْ ادَّعَاهُ الْبَائِعُ وَإِلَّا فَسَخْنَا الْبَيْعَ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ قَطْعُ الْمُنَازَعَةِ وَهٰذَا جِهَةٌ فِيْهِ لِأَنَّهُ رُبَّمَا لَايَرْضَيَانِ بِالْفَسْخِ فَإِذَا عَلِمَا بِهٖ يَتَرَاضَيَانِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر بیع کے متعلق بائع اور مشتری کا اختلاف ہوجائے اور ان میں سے ایک کچھ ثمن کا دعویٰ کرے اور بائع اس سے زیادہ ثمن کا دعویٰ کرے یا بائع نے مبیع کی ایک مقدار کا اقرار کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا اور ان دونوں میں سے ایک نے بینہ قائم کردیا تو اس کے بینہ کے مطابق اس کے لیے فیصلہ کردیا جائے گا، کیوں کہ دوسری طرف صرف دعویٰ ہے حالانکہ بینہ اس سے زیادہ قوی ہے، اور اگر ان میں سے ہر ایک نے بینہ قائم کردیا تو زیادتی کو ثابت کرنے والا بینہ اولیٰ ہوگا، اس لیے کہ بینات ثابت کرنے کے لیے ہوتے ہیں اور زیادتی میں کوئی تعارض نہیں ہے اور اگر ثمن اور مبیع دونوں میں اختلاف ہو تو ثمن کے متعلق بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا اور زیادتی اثبات کی طرف نظر کرتے ہوئے مبیع میں مشتری کا بینہ اولیٰ ہوگا۔

اور اگر ان میں کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو مشتری سے کہا جائے گا یا تو تم اس ثمن پر راضی ہوجاؤ جس کا بائع دعویٰ کررہا ہے

ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے، کیوں کہ جھگڑے کو ختم کرنا مقصود ہے اور یہ بھی جھگڑا ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے، کیوں کہ بسا اوقات بائع اور مشتری فسخ پر راضی نہیں ہوتے، لیکن جب وہ دونوں فسخ کو جان لیں گے تو باہم راضی ہو جائیں گے۔

اللغاتُ:

﴿متبايعان﴾ بیچنے والا اور خریدنے والا۔ ﴿ادّعٰی﴾ دعویٰ کیا۔ ﴿ثمن﴾ ریٹ، قیمت۔ ﴿قضی له﴾ اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ﴿مجرّد﴾ محض۔ ﴿منازعة﴾ جھگڑا۔

بائع اور مشتری کے مابین ثمن یا مبیع میں اختلاف:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف ہو جائے اور مشتری سو روپیہ ثمن بتلائے اور بائع ڈیڑھ سو روپیہ بتلائے، یا دونوں میں مقدارِ مبیع کے حوالے سے اختلاف ہو جائے اور بائع ۵۰ کیلو گندم مبیع کا دعویٰ کرے اور مشتری ۱۰۰ کیلو گندم کو مبیع بتائے اور ان میں سے صرف ایک ہی شخص اپنے دعوے پر بینہ پیش کر سکے اور دوسرا مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو جس شخص کا دعویٰ بینہ سے متصف اور بینہ سے ہم آہنگ ہو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، کیوں کہ بینہ پیش کرنے کی وجہ سے ایک فریق کا دعویٰ مضبوط ہو گیا ہے اور اس کے بالمقابل دوسری طرف صرف دعویٰ ہے اس لیے بینہ سے ہم آہنگ شخص کا دعویٰ مجرد دعوی سے راجح ہو جائے گا۔

وان أقام كل واحد الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری میں سے ہر ایک نے بینہ پیش کر دیا تو جس شخص کا بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو گا اس کے بینہ پر فیصلہ کر دیا جائے گا، کیوں کہ بینات کو اثبات کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لیے جس کا بینہ زیادتی کے لیے مُثبت ہو گا وہی معتبر ہو گا اور چونکہ جو بینہ زیادتی کو ثابت کرے گا وہ کمی کو ثابت کرنے والے بینہ کے معارض بھی نہیں ہو گا اس لیے اس حوالے سے بھی **مثبت للزيادة** والا بینہ مقبول ہو گا۔

ولو كان الاختلاف الخ فرماتے ہیں کہ اگر ثمن اور مبیع دونوں کے متعلق بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور بائع کہے کہ میں نے یہ غلام مشتری سے سو روپیہ میں فروخت کیا ہے اور مشتری کہے کہ تم نے اس غلام کے ساتھ فلاں باندی بھی فروخت کی ہے اور وہ بھی ۸۰ روپیئے میں اور دونوں نے اپنے اپنے دعوے پر بینہ پیش کر دیا تو حکم یہ ہے کہ ثمن کی مقدار میں بائع کا بینہ مقبول ہو گا، کیوں کہ وہ **مثبت للزيادة** ہے اور مبیع کی مقدار میں مشتری کا بینہ مقبول ہو گا، اس لیے کہ وہ مبیع میں زیادتی کو ثابت کرنے والا ہے۔

اور اگر صورت حال یہ ہو کہ دونوں میں کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو حاکم مشتری سے کہے گا کہ بھائی یا تو تم اس ثمن پر راضی ہو جاؤ جو بائع بتا رہا ہے یا پھر ہم عقد بیع کو فسخ کر دیں گے اور بائع سے بھی یہی کہے گا کہ یا تو تم مشتری کی بتائی ہوئی مبیع کی مقدار پر راضی ہو جاؤ یا پھر عقد کو فسخ کرانے کے لیے تیار ہو جاؤ۔ کیوں کہ مقصود دونوں کے اختلاف کو ختم کرنا ہے اور عقد فسخ کرنے کی وارننگ دینا بھی جھگڑا فسخ کرنے کا ایک طریقہ ہے، کیوں کہ عاقدین فسخ بیع پر جلدی راضی نہیں ہوتے اور قاضی کی وارننگ کے بعد وہ دونوں آپسی مصالحت پر تیار ہو جائیں گے اور فسخ کے متعلق سوچ کر باہم رضامند ہو جائیں گے۔

فَإِنْ لَمْ يَتَرَاضَيَا اسْتَحْلَفَ الْحَاكِمُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى دَعْوَى الْآخَرِ، وَهٰذَا التَّحَالُفُ قَبْلَ الْقَبْضِ عَلَى

وِفَاقِ الْقِيَاسِ، لِأَنَّ الْبَائِعَ يَدَّعِي زِيَادَةَ الثَّمَنِ وَالْمُشْتَرِي يُنْكِرُهَا، وَالْمُشْتَرِي يَدَّعِي وُجُوبَ تَسْلِيمِ الْمَبِيعِ بِمَا نَقَدَ وَالْبَائِعُ يُنْكِرُهُ فَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْكِرٌ فَيَحْلِفُ، فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَخَالَفَ لِلْقِيَاسِ، لِأَنَّ الْمُشْتَرِي لَا يَدَّعِي شَيْئًا، لِأَنَّ الْمَبِيعَ سَالِمٌ لَهُ فَبَقِيَ دَعْوَى الْبَائِعِ فِي زِيَادَةِ الثَّمَنِ وَالْمُشْتَرِي يُنْكِرُهَا فَيُكْتَفٰى بِحَلْفِهِ، لٰكِنَّا عَرَفْنَاهُ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ ((إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا تَحَالَفَا وَتَرَادَّا)).

ترجمہ: پھر اگر عاقدین راضی نہ ہوں تو حاکم ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لے گا، اور باہمی قسم کا یہ حکم قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق ہے، کیوں کہ بائع ثمن کی زیادتی کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا انکار کر رہا ہے، اور مشتری نے جو ثمن اداء کیا ہے اس کے عوض تسلیم مبیع کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے تو ان میں سے ہر ایک منکر ہے، اس لیے ہر ایک سے قسم لی جائے گی۔ رہا قبضہ کے بعد باہمی قسم لینا تو یہ قیاس کے مخالف ہے کیوں کہ مشتری تو کوئی دعویٰ نہیں کر رہا ہے اس لیے کہ اس کے واسطے مبیع سالم ہے لہٰذا ثمن کی زیادتی میں بائع کا دعویٰ باقی رہا اور مشتری اس کا منکر ہے اس لیے مشتری کی قسم پر اکتفاء کر لیا جائے گا لیکن ہم نے اسے نص سے پہچانا ہے اور وہ نص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے ''جب دونوں بیع کرنے والے اختلاف کریں اور مبیع بعینہٖ قائم ہو تو دونوں باہم قسم کھائیں اور مبیع پھیر لیں۔

اللغات:

﴿لم يتراضيا﴾ دونوں رضا مند نہیں ہوئے۔ ﴿استحلف﴾ قسم لے گا۔ ﴿وفاق﴾ موافقت، مطابقت۔ ﴿سلعة﴾ سامان۔ ﴿تحالفا﴾ دونوں قسمیں کھائیں گے۔ ﴿ترادّا﴾ دونوں واپس کریں گے۔

تخریج:

[1] اخرجه ابوداؤد فی كتاب البيوع، باب اذا اختلف المتبايعان، حديث رقم: ۳۵۱۱.

مذکورہ بالا مسئلہ میں بینہ نہ ہونے کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری دونوں نے اختلاف کیا اور دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہیں ہے اور حاکم کی وارننگ کے باوجود دونوں مصالحت پر راضی نہیں ہوئے تو اب حاکم بائع اور مشتری دونوں سے ایک دوسرے کے دعوے کے خلاف قسم لے گا اور دونوں کی قسم کے بعد عقد کو فسخ کر دے گا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دونوں سے قسم لینے کا یہ حکم اگر مبیع پر مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے ہے تو قیاس کے موافق ہے اور اگر مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد ہے تو قیاس کے مخالف ہے، قبل القبض یہ حکم قیاس کے موافق اس لیے ہے کہ بائع ثمن کی زیادتی کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اسی طرح مشتری نے بائع کو جو ثمن دیا ہے اس کے عوض وہ بائع پر تسلیم مبیع کے وجوب کا دعویٰ کر رہا ہے حالاں کہ بائع اس کا منکر ہے اور اس اعتبار سے بائع اور مشتری دونوں منکر ہیں، اس لیے دونوں سے قسم لی جائے گی جیسا کہ حدیث البينة على المدعي واليمين على من أنكر سے منکر پر قسم کا وجوب ثابت ہے۔

اور اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا ہو تو پھر دونوں سے قسم لینا قیاس کے مخالف ہے بایں طور کہ جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو ظاہر ہے کہ مبیع اس کے قبضے میں صحیح سالم آگئی ہے اور اب وہ تسلیم مبیع کے وجوب کا مدعی نہیں ہے کہ بائع کو اس میں انکار کی گنجائش ملے، اب تو صرف بائع ہی زیادتی ثمن کا مدعی ہے اور مشتری اس زیادتی کا منکر ہے اس لیے ضابطہ کے تحت تو اس صورت میں صرف مشتری سے ہی قسم لینی چاہیے، لیکن ہم نے نصِ نبوی سے اس صورت میں بھی دونوں سے قسم لینا سیکھا ہے، اس لیے یہ قسم ایک نہیں ایک لاکھ قیاس کے مخالف ہو مگر پھر بھی ہم نص پر عمل کریں گے وار دونوں سے قسم لیں گے، وہ نص یہ ہے **اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا و ترادا** یعنی اگر عاقدین اختلاف کریں اور مبیع بعینہ موجود ہو تو دونوں قسم کھائیں اور بیع رد کردیں۔

قَالَ وَيَبْتَدِئُ بِيَمِيْنِ الْمُشْتَرِيْ، وَهٰذَا قَوْلُ مُحَمَّدٍ رَحمۃ اللہ علیہ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحمۃ اللہ علیہ اٰخِرًا وَرِوَايَةٌ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ وَهُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّ الْمُشْتَرِيَ أَشَدُّهُمَا اِنْكَارًا، لِأَنَّهٗ يُطَالَبُ أَوَّلًا بِالثَّمَنِ أَوْ لِأَنَّهٗ يَتَعَجَّلُ فَائِدَةُ النُّكُوْلِ وَهُوَ اِلْزَامُ الثَّمَنِ، وَلَوْ بَدَأَ بِيَمِيْنِ الْبَائِعِ تَتَأَخَّرُ الْمُطَالَبَةُ بِتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ اِلٰى زَمَانِ اسْتِيْفَائِهِ الثَّمَنَ، وَكَانَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحمۃ اللہ علیہ يَقُوْلُ أَوَّلًا يَبْدَأُ بِيَمِيْنِ الْبَائِعِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ فَالْقَوْلُ مَاقَالَهُ الْبَائِعُ، خَصَّهٗ بِالذِّكْرِ، وَأَقَلُّ فَائِدَتِهِ التَّقْدِيْمُ :

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قاضی مشتری کی قسم سے شروع کرے، یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور یہی امام ابو یوسف کا آخری قول ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے، کیوں کہ دونوں میں سے مشتری کا انکار زیادہ سخت ہے، اس لیے کہ اس سے اوّلاً ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے یا اس لیے کہ انکار کا فائدہ یعنی ثمن کو لازم کرنا جلدی ہوتا ہے، اور اگر قاضی نے بائع کی قسم سے ابتداء کی تو سپردگیٔ مبیع کا مطالبہ اس کے ثمن وصول کرنے کے زمانے تک مؤخر ہو جائے گا، حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ پہلے اس بات کے قائل تھے کہ قاضی بائع کی قسم سے شروع کرے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ جب بائع اور مشتری اختلاف کریں تو وہی بات معتبر ہوگی جو بائع کہے گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر بائع کا تذکرہ کیا ہے اور تخصیص کا کم سے کم فائدہ تقدیم ہے۔

اللغات:

﴿یبتدئ﴾ شروع کرے گا۔ ﴿نکول﴾ قسم سے انکار کرنا۔ ﴿استیفاء﴾ پوری وصولی۔ ﴿تقدیم﴾ پہلے کرنا۔

پہلے کس سے قسم لی جائے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب عاقدین سے قسم لینے کا مرحلہ درپیش ہو تو قاضی اور حاکم کو چاہیے کہ وہ پہلے مشتری سے قسم لینا شروع کرے یہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا آخری قول ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت بھی یہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اس کا انکار کرتا ہے تو اس کے حق میں قسم کا فائدہ ظاہر ہوگا اور اس پر ثمن لازم کردیا جائے گا، اس لیے اس حوالے سے مشتری سے ہی قسم کا آغاز کیا جائے گا یہی صحیح قول ہے۔

اس کے برخلاف اگر قاضی پہلے بائع سے قسم لے اور وہ انکار کردے تو بائع کے ثمن وصول کرنے کے زمانے تک اس سے مبیع

سپرد کرنے کا مطالبہ موخر ہو جائے گا اور اس کے نکول کا فائدہ ایک زمانے تک موخر ہو جائے گا جب کہ مشتری کے نکول کا ثمرہ فوراً ظاہر ہو رہا ہے اس لیے بھی پہلے مشتری ہی سے قسم لی جائے گی پھر بائع سے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ پہلے یہ فرماتے تھے کہ بائع سے پہلے قسم لی جائے گی، کیوں کہ حدیث میں ہے کہ جب عاقدین اختلاف کریں تو بائع کی بات معتبر ہوگی اور چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر بائع کا ذکر فرمایا ہے اس لیے اس تخصیص سے بہت کچھ نہیں تو کم از کم تقدیم کا فائدہ ضرور حاصل ہوگا اور بائع کی قسم کو مقدم کیا جائے گا، لیکن ہماری طرف سے اس کے دو جواب ہیں (۱) پہلا جواب تو یہ ہے کہ قسم کے ساتھ جو فائدہ متصل ہے وہ زیادہ اہم ہے اور قسم کے ساتھ جو فائدہ متصل ہے وہ مشتری کی قسم کو مقدم کرنے میں ظاہر ہو رہا ہے اس لیے پہلے مشتری سے قسم لی جائے گی۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ حقیقی اور اصلی منکر مشتری ہے اور منکر سے قسم لینا حدیث والیمین علی من أنکر کی رو سے واضح ہے، لہٰذا جب مشتری سے قسم لینا واضح ہے تو اس کی قسم کو مقدم کرنا بھی واضح ہوگا۔

وَإِنْ كَانَ بَيْعَ عَيْنٍ بِعَيْنٍ أَوْ ثَمَنٍ بِثَمَنٍ بَدَأَ الْقَاضِيْ بِيَمِيْنِ أَيِّهِمَا شَاءَ لِاسْتِوَائِهِمَا، وَصِفَةُ الْيَمِيْنِ أَنْ يَحْلِفَ الْبَائِعُ بِاللّٰهِ مَابَاعَهُ بِأَلْفٍ، وَيَحْلِفُ الْمُشْتَرِيْ بِاللّٰهِ مَا اشْتَرَاهُ بِأَلْفَيْنِ، قَالَ فِي الزِّيَادَاتِ يَحْلِفُ بِاللّٰهِ مَابَاعَهُ بِأَلْفٍ وَلَقَدْ بَاعَهُ بِأَلْفَيْنِ، وَيَحْلِفُ الْمُشْتَرِيْ بِاللّٰهِ مَااشْتَرَاهُ بِأَلْفَيْنِ وَلَقَدِ اشْتَرَاهُ بِأَلْفٍ يُضَمُّ الْإِثْبَاتُ إِلَى النَّفْيِ تَاكِيْدًا، وَالْأَصَحُّ الْإِقْتِصَارُ عَلَى النَّفْيِ، لِأَنَّ الْأَيْمَانَ عَلَى ذٰلِكَ وُضِعَتْ، دَلَّ عَلَيْهِ حَدِيْثُ الْقَسَامَةِ بِاللّٰهِ مَاقَتَلْتُمْ وَلَا عَلِمْتُمْ لَهُ قَاتِلًا:

ترجمه: اور اگر مال عین کی بیع مال عین کے عوض ہو یا ثمن کے عوض ثمن کی بیع ہو تو قاضی جس کی بھی قسم سے چاہے آغاز کرے، اس لیے کہ دونوں برابر ہیں اور قسم کا طریقہ یہ ہے کہ بائع یوں قسم کھائے بخدا میں نے یہ مال مشتری کو ایک ہزار میں نہیں فروخت کیا ہے اور مشتری قسم کھائے بخدا میں نے یہ مال دو ہزار میں نہیں خریدا ہے، زیادات میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا بائع یوں قسم کھائے بخدا میں نے یہ مال ایک ہزار میں نہیں فروخت کیا ہے بلکہ دو ہزار میں فروخت کیا ہے اور مشتری قسم کھائے بخدا میں نے وہ مال دو ہزار میں نہیں خریدا بلکہ ایک ہزار میں خریدا ہے اثبات کو نفی کے ساتھ بطور تاکید ملائے۔

لیکن اصح یہ ہے کہ نفی پر اکتفاء کرے، کیوں کہ قسمیں نفی پر وضع کی گئی ہیں جیسا کہ حدیث قسامہ اس پر شاہد عدل ہے کہ بخدا نہ تم نے قتل کیا اور نہ تم اس کا کوئی قاتل جانتے ہو۔

اللغات:

﴿عین﴾ متعین چیز۔ ﴿ثمن﴾ نقدی وغیرہ۔ ﴿استواء﴾ برابری۔ ﴿یحلف﴾ قسم کھائے۔ ﴿یضم﴾ ساتھ ملائے۔

ان صورتوں کا بیان جن میں مشتری کی قسم کو مقدم نہیں کریں گے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عین کے عوض عین کی بیع ہو یا ثمن کے عوض ثمن کی بیع ہو اور پھر عاقدین کا اختلاف ہو جائے تو اب قسم لینے میں مشتری کی قسم کو مقدم نہیں کریں گے، بلکہ قاضی کو اختیار ہوگا جس سے چاہے قسم کی ابتداء کرے، کیوں کہ ان

دونوں عقدوں میں دعوی اور قسم کے انکار میں دونوں فریق برابر ہیں لہٰذا قسم میں بھی دونوں برابر ہوں گے اور ہر کسی سے ابتداء کرنا برابر ہوگا۔

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ قسم کا طریقہ یہ ہے کہ قاضی نفی پر قسم لے چنانچہ بائع اس طرح قسم کھائے کہ بخدا میں نے مدعیٰ بہ کو ایک ہزار میں نہیں فروخت کیا ہے اور مشتری قسم کھائے بخدا میں نے اسے دو ہزار میں نہیں خریدا ہے، البتہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے زیادات میں یہ فرمایا ہے کہ قسم کھلانے میں تاکید پیدا کرنے کے لیے نفی کے ساتھ اثبات کو بھی ملایا جائے اور بائع سے یوں قسم لی جائے بخدا میں نے اسے ایک ہزار میں نہیں بیچا ہے بلکہ دو ہزار میں بیچا ہے اور مشتری سے یوں قسم لی جائے بخدا میں نے اسے دو ہزار میں نہیں خریدا بلکہ ایک ہزار میں خریدا ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اصح اور معتمد یہ ہے کہ صرف نفی پر قسم لی جائے اور نفی کے ساتھ اثبات کو ملا کر تاکید پیدا کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ حدیث قسامہ میں جو قسم لینے کا حکم مذکور ہے اس میں صرف نفی ہے تاکید نہیں ہے جیسا کہ باللہ ماقتلتم و لا علمتم له قاتلا سے واضح ہے۔

قَالَ فِإنْ حَلَفَا فَسَخَ الْقَاضِي الْبَيْعَ بَيْنَهُمَا، وَهٰذَا يَدُلُّ عَلٰى أَنَّهٗ لَايَنْفَسِخُ بِنَفْسِ التَّحَالُفِ، لِاَنَّهٗ لَمْ يَثْبُتْ مَاادَّعَاهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَيَبْقٰى بَيْعٌ مَجْهُوْلٌ فَيَفْسَخُهُ الْقَاضِي قَطْعًا لِلْمُنَازَعَةِ، أَوْ يُقَالُ إِذَا لَمْ يَثْبُتِ الْبَدَلُ يَبْقٰى بَيْعًا بِلَا بَدَلٍ وَهُوَ فَاسِدٌ، وَلَا بُدَّ مِنَ الْفَسْخِ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ، قَالَ وَإِنْ نَكَلَ أَحَدُهُمَا عَنِ الْيَمِيْنِ لَزِمَهٗ دَعْوَى الْاٰخَرِ، لِأَنَّهٗ جُعِلَ بَاذِلًا فَلَمْ يَبْقَ دَعْوَاهُ مُعَارِضًا لِدَعْوَى الْاٰخَرِ فَلَزِمَ الْقَوْلُ بِثُبُوْتِهٖ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر دونوں نے قسم کھالیا تو قاضی ان کے مابین بیع فسخ کردے گا اور یہ اس بات کا غماز ہے کہ نفسِ تحالف سے بیع فسخ نہیں ہوگی، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک نے جو دعویٰ کیا تھا وہ ثابت نہیں ہوا لہٰذا بیع مجہول رہ گئی اس لیے جھگڑا ختم کرنے کے لیے قاضی اسے فسخ کردے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ جب بدل ثابت نہیں ہوا تو بیع بلا بدل باقی رہی حالانکہ وہ فاسد ہے اور بیع فاسد کو فسخ کرنا ضروری ہے۔

اور اگر عاقدین میں سے ایک نے قسم سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو جائے گا، کیوں کہ منکر کو باذل قرار دے دیا گیا، لہٰذا اس کا دعوی دوسرے کے دعوی کے معارض نہیں رہا اور اس کے قول کا ثابت ہونا لازم ہوگا۔

اللغات:

﴿حلفا﴾ دونوں نے قسمیں کھالیں۔ ﴿منازعة﴾ جھگڑا۔ ﴿باذل﴾ فیاضی کرنے والا۔

دونوں عاقدین کے قسم دے دینے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری دونوں اپنے اپنے دعوے پر قسم کھالیں تو قاضی ان کے عقد کو فسخ کردے گا، بہر حال قاضی عقد بیع کو فسخ کردے گا اور فسخِ عقد کے لیے قاضی کی مداخلت ضروری ہے، محض قسم کھانے سے عقد فسخ نہیں ہوگا، کیوں کہ جب دونوں نے قسم کھالیا اور ان میں سے کوئی کسی کی بات ماننے کے لیے تیار نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ بیع مجہول ہے، نہ تو اس کا ثمن واضح

ہے اور نہ ہی اس کی مبیع عیاں ہے اور بیع مجہول مفضی الی المنازعۃ ہوتی ہے اس لیے اس نزاع کو ختم کرنے کے لیے قاضی عقد بیع کو فسخ کردے گا۔

یا اس کی تقریر یوں کی جائے کہ عاقدین کے اقوال میں تعارض ہے اور وہ دونوں کسی ایک بدل پر متفق اور راضی نہیں ہیں اس لیے یہ بیع بغیر بدل کے ہوگئی اور بیع بدون البدل بیعِ فاسد ہے اور فاسد کو فسخ کرنا واجب ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی اس بیع کو فسخ کرنا ضروری ہے۔

قال وان نکل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عاقدین میں سے کسی ایک نے قسم سے انکار کیا تو انکار کرنے والے پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو جائے گا، کیوں کہ اب منکر کو باذل اور فراخ دل شمار کرلیا جائے گا اور اس کا دعویٰ دوسرے کے دعوے کے معارض نہیں ہوگا اور جھگڑے کا دروازہ بند ہو جائے گا، اس لیے اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو جائے گا اور فریق ثانی کے دعوے کے مطابق قاضی عقد کا فیصلہ کردے گا۔

قَالَ وَاِنِ اخْتَلَفَا فِي الْاَجَلِ اَوْفِيْ شَرْطِ الْخِيَارِ اَوْ فِي اسْتِيْفَاءِ بَعْضِ الثَّمَنِ فَلَا تَحَالُفَ بَيْنَهُمَا، لِاَنَّ هٰذَا اخْتِلَافٌ فِيْ غَيْرِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَالْمَعْقُوْدُ بِهٖ، فَاَشْبَهَ الْاِخْتِلَافَ فِي الْحَطِّ وَالْاِبْرَاءِ، وَهٰذَا لِاَنَّ بِانْعِدَامِهٖ لَايَخْتَلُّ مَابِهٖ قِوَامُ الْعَقْدِ، بِخِلَافِ الْاِخْتِلَافِ فِيْ وَصْفِ الثَّمَنِ اَوْ جِنْسِهٖ حَيْثُ يَكُوْنُ بِمَنْزِلَةِ الْاِخْتِلَافِ فِي الْقَدْرِ فِيْ جَرْيَانِ التَّحَالُفِ، لِاَنَّ ذٰلِكَ يَرْجِعُ اِلٰى نَفْسِ الثَّمَنِ، فَاِنَّ الثَّمَنَ دَيْنٌ وَهُوَ يُعْرَفُ بِالْوَصْفِ، وَلَا كَذٰلِكَ الْاَجَلُ، لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِوَصْفٍ، اَلَا تَرٰى اَنَّ الثَّمَنَ مَوْجُوْدٌ بَعْدَ مُضِيِّهٖ، قَالَ وَالْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ يُنْكِرُ الْخِيَارَ وَالْاَجَلَ مَعَ يَمِيْنِهٖ لِاَنَّهُمَا يَثْبُتَانِ بِعَارِضِ الشَّرْطِ، وَالْقَوْلُ لِمُنْكِرِ الْعَوَارِضِ :

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر میعاد میں یا خیار شرط میں یا کچھ ثمن وصول کرنے میں عاقدین کا اختلاف ہوا تو ان کے مابین تحالف نہیں ہے، کیوں کہ یہ معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ میں اختلاف ہے لہٰذا یہ ثمن کم کرنے اور معاف کرنے میں اختلاف کرنے کی طرح ہوگیا اور یہ اس وجہ سے ہے کہ مذکورہ چیزوں کے معدوم ہونے سے اس چیز میں کوئی خلل نہیں ہوتا جس سے عقد کا قوام ہے، برخلاف وصفِ ثمن یا جنسِ ثمن میں اختلاف کے چنانچہ وہ اختلاف جریانِ تحالف کے اعتبار سے مقدار میں ہونے والے اختلاف کے درجے میں ہے کیوں کہ وہ نفسِ ثمن کی طرف راجع ہوتا ہے، اس لیے کہ ثمن دین ہے اور وہ وصف سے جانا جاتا ہے اور میعاد کا یہ حال نہیں ہے کیوں کہ وہ وصف نہیں ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ میعاد گزرنے کے بعد بھی ثمن باقی رہتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ جو شخص خیار اور اجل کا منکر ہوتا ہے اسی کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے، اس لیے کہ خیار اور اجل شرطِ عارض کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں اور منکرِ عوارض ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿أجل﴾ مدتِ مقررہ۔ ﴿استیفاء﴾ پورا وصول کرنا۔ ﴿تحالف﴾ باہمی قسمیں دینا۔ ﴿حطّ﴾ گرانا، قیمت کو بعد از

عقد کم کرنا۔ ﴿ابراء﴾ معاف کرنا۔

کن صورتوں میں عاقدین سے قسم نہیں لی جائے گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عاقدین نے مبیع یا ثمن وصول کرنے کی میعاد میں اختلاف کیا یا خیار شرط میں اختلاف کیا یا کچھ ثمن وصول کرنے کے متعلق ان کا اختلاف ہوا تو ان تمام صورتوں میں ہمارے یہاں دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی، بلکہ جو میعاد یا خیار شرط یا بعض ثمن کی وصولیابی کا منکر ہوگا اسی سے قسم لی جائے گی، کیوں کہ میعاد اور خیار شرط وغیرہ کا جو اختلاف ہے وہ معقود علیہ یعنی مبیع اور معقود بہ یعنی ثمن کے اختلاف سے الگ ہے اور تحالف از روئے نص مبیع یا ثمن کے اختلاف میں واجب ہے نہ کہ ان کے علاوہ کے اختلاف میں، اس لیے مذکورہ چیزوں میں عاقدین کے اختلاف سے دونوں پر قسم نہیں واجب ہوگی، بلکہ صرف منکر پر قسم واجب ہوگی اور جیسے اگر ثمن کم کرنے یا ثمن معاف کرنے کے متعلق عاقدین کا اختلاف ہو جائے تو اس سے تحالف واجب نہیں ہوتا اسی طرح اس اختلاف سے بھی تحالف نہیں واجب ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ میعاد اور خیار شرط وغیرہ کا اختلاف معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ کا اختلاف کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میعاد اور خیار شرط وغیرہ کے نہ ہونے سے اصل عقد میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی اور ان کے بغیر بھی عقد درست اور جائز ہو جاتا ہے جب کہ معقود علیہ اور معقود بہ میں سے اگر کوئی چیز نہ ہو تو اس سے اصل عقد ہی ختم ہو جاتا ہے اس لیے خیار شرط وغیرہ کا اختلاف معقود علیہ اور معقود بہ کے اختلاف کی طرح نہیں ہوگا۔ اور اس اختلاف سے تحالف واجب نہیں ہوگا۔

بخلاف الاختلاف في وصف الثمن الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عاقدین نے ثمن کے وصف یعنی اس کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں اختلاف کیا یا ثمن کی جنس یعنی اس کے دراہم یا دنانیر ہونے میں اختلاف کیا تو یہ اختلاف ثمن کی مقدار میں اختلاف کرنے کی طرح ہوگا اور مقدار ثمن کا اختلاف موجبِ تحالف ہے لہٰذا ثمن کے وصف اور اس کی جنس کا اختلاف بھی موجبِ تحالف ہوگا، کیوں کہ وصف ثمن اور جنسِ ثمن کا اختلاف نفسِ ثمن کے اختلاف کی طرف راجع ہے اس لیے کہ ثمن مالِ دین ہوتا ہے اور وصف کے ذریعے اس کے کھرے کھوٹے ہونے کی شناخت ہوتی ہے اس لیے وصف کا اختلاف ثمن کے اختلاف کی طرح ہوگا اور ثمن کا اختلاف موجبِ تحالف ہے، لہٰذا وصف کا اختلاف بھی موجب تحالف ہوگا۔

اور میعاد کا یہ حال نہیں ہے یعنی میعاد کا اختلاف نہ تو ثمن کے اختلاف کی طرح ہے اور نہ ہی مقدار ثمن کے اختلاف جیسا ہے، کیوں کہ میعاد ثمن کا وصف نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ میعاد گزرنے کے بعد بھی ثمن باقی رہتا ہے حالانکہ اگر میعاد ثمن کا وصف ہوتی تو اس کے گزرنے سے ثمن میں خلل پیدا ہو جاتا، لیکن معیاد گزرنے کے بعد بھی ثمن کی بقاء اس بات کا اشارہ دے رہی ہے کہ میعاد ثمن کا وصف نہیں ہے، لہٰذا میعاد کا اختلاف موجبِ تحالف نہیں ہوگا۔

قال والقول الخ فرماتے ہیں کہ جب میعاد، خیار شرط اور بعض ثمن کی وصولیابی میں اختلاف کے وقت تحالف واجب نہیں ہے تو جو عاقد ان امور میں سے کسی امر کا منکر ہوگا اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، کیوں کہ معیاد اور خیار شرط وغیرہ عارضِ شرط کی وجہ سے شامل عقد ہوتی ہیں اور منکر عوارض کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوتا ہے اس لیے جو شخص مذکورہ چیزوں کا منکر ہوگا اسی کا قول بھی معتبر ہوگا۔

قَالَ فَإِنْ هَلَكَ الْمَبِيْعُ ثُمَّ اخْتَلَفَا لَمْ يَتَحَالَفَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُشْتَرِيْ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَتَحَالَفَانِ وَيُفْسَخُ الْبَيْعُ عَلٰى قِيْمَةِ الْهَالِكِ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ ، وَعَلٰى هٰذَا إِذَا خَرَجَ الْمَبِيْعُ عَنْ مِلْكِهِ أَوْ صَارَ بِحَالٍ لَايَقْدِرُ عَلٰى رَدِّهِ بِعَيْبٍ، لَهُمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَدَّعِيْ غَيْرَ الْعَقْدِ الَّذِيْ يَدَّعِيْهِ صَاحِبُهُ وَالْآخَرُ يُنْكِرُهُ وَأَنَّهُ يُفِيْدُ دَفْعَ زِيَادَةِ الثَّمَنِ فَيَتَحَالَفَانِ كَمَا إِذَا اخْتَلَفَا فِيْ جِنْسِ الثَّمَنِ بَعْدَ هَلَاكِ السِّلْعَةِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ التَّحَالُفَ بَعْدَ الْقَبْضِ عَلٰى خِلَافِ الْقِيَاسِ لِمَا أَنَّهُ سَلَّمَ لِلْمُشْتَرِيْ مَا يَدَّعِيْهِ وَقَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهِ فِيْ حَالِ قِيَامِ السِّلْعَةِ وَالتَّحَالُفُ فِيْهِ يُفْضِيْ إِلَى الْفَسْخِ، وَلَا كَذٰلِكَ بَعْدَ هَلَاكِهَا لِارْتِفَاعِ الْعَقْدِ فَلَمْ يَكُنْ فِيْ مَعْنَاهُ، وَلِأَنَّهُ لَا يُبَالِيْ بِالْاِخْتِلَافِ فِي السَّبَبِ بَعْدَ حُصُوْلِ الْمَقْصُوْدِ وَإِنَّمَا يُرَاعٰى مِنَ الْفَائِدَةِ مَا يُوْجِبُهُ الْعَقْدُ، وَفَائِدَةُ دَفْعِ زِيَادَةِ الثَّمَنِ لَيْسَتْ مِنْ مُوْجِبَاتِهِ، وَهٰذَا إِذَا كَانَ الثَّمَنُ دَيْنًا، فَإِنْ كَانَ عَيْنًا يَتَحَالَفَانِ، لِأَنَّ الْمَبِيْعَ فِيْ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ قَائِمٌ فَيُوَفَّرُ فَائِدَةُ الْفَسْخِ ثُمَّ يَرُدُّ مِثْلَ الْهَالِكِ إِنْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ، أَوْ قِيْمَتَهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ:

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر مبیع ہلاک ہوگئی پھر عاقدین نے اختلاف کیا تو حضرات شیخینؒ کے یہاں دونوں قسم نہیں کھائیں گے اور مشتری کا قول معتبر ہوگا، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں قسم کھائیں گے اور ہلاک شدہ کی قیمت پر بیع فسخ کردی جائے گی اور یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے۔

اور اسی اختلاف پر ہے جب مبیع مشتری کی ملکیت سے نکل گئی ہو یا اس حال میں ہوگئی ہو کہ عیب کی وجہ سے مشتری اسے واپس کرنے پر قادر نہ ہو، امام محمد اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس عقد کے علاوہ کا دعویٰ کر رہا ہے جس عقد کا اس کا ساتھی مدعی ہے اور دوسرا اس کا منکر ہے اور وہ زیادتی ثمن کو دور کرنے کا فائدہ دے رہا ہے لہٰذا دونوں قسم کھائیں گے جیسا کہ جب سامان ہلاک ہونے کے بعد ثمن کی جنس میں دونوں نے اختلاف کیا ہو۔

حضرات شیخین رحمہما اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کے بعد باہمی قسم لینا خلاف قیاس ہے، کیوں کہ بائع نے مشتری کو وہ مال دے دیا ہے جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے اور سامان موجود ہونے کی حالت میں اس پر شریعت وارد ہوئی ہے اور اس میں باہمی قسم لینا مفضی الی الفسخ ہے اور سلعہ کی ہلاکت کے بعد ایسا نہیں ہے کیوں کہ عقد مرتفع ہو چکا ہے اس لیے ہلاکت کی حالت موجود ہونے کی حالت کے معنی میں نہیں ہے، اور اس لیے کہ مقصود حاصل ہونے کے بعد سبب اختلاف کی پرواہ نہیں کی جاتی اور وہی فائدہ ملحوظ ہوتا ہے جسے عقد واجب کرتا ہے اور زیادتی ثمن کو دور کرنے کا فائدہ موجبات عقد میں سے نہیں ہے، اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ ثمن دین ہو، لیکن اگر ثمن عین ہو تو دونوں قسم کھائیں گے، اس لیے کہ احد الجانبین میں مبیع موجود ہے لہٰذا فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا پھر ہلاک شدہ کی طرف پھیر دیا جائے گا بشرطیکہ اس کا مثل ہو یا اس کی قیمت کی طرف پھیرا جائے گا اگر اس کا مثل نہ ہو۔

اللغات:

﴿لم یتحالفا﴾ دونوں قسمیں نہیں دیں گے۔ ﴿یدّعی﴾ دعویٰ کرتا ہے۔ ﴿سلعة﴾ سامان، مراد: مبیع۔ ﴿یفضی﴾ پہنچاتا ہے۔ ﴿دین﴾ اُدھار۔

مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد اختلاف ہو جانے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد مبیع ہلاک ہوگئی اور پھر مقدار ثمن میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہوگیا تو حضرات شیخین عِلیہما کے یہاں دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور مقدار ثمن کے متعلق یمین کے ساتھ مشتری کا قول معتبر ہوگا اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دونوں سے قسم لی جائے گی یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول ہے، ایسے ہی اگر مبیع مشتری کے قبضہ سے نکل گئی ہو یا مبیع اس حال میں ہوگئی ہو کہ عیب کی وجہ سے مشتری اسے واپس کرنے پر قادر نہ ہو یعنی ان صورتوں میں بھی عاقدین کے اختلاف کے وقت حضرات شیخینؒ کے یہاں یمین کے ساتھ مشتری کا قول معتبر ہوگا جب کہ امام محمد اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تحالف واجب ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ عاقدین میں سے ہر شخص اس عقد کے علاوہ کا دعویٰ کر رہا ہے جس کا اس کا ساتھی مدعی ہے چنانچہ بائع دو ہزار کے عوض بیع کا مدعی ہے اور مشتری ایک ہزار کے عوض بیع کا دعویٰ کر رہا ہے اور ظاہر ہے کہ ایک ہزار اور دو ہزار میں تضاد ہے، لیکن پھر بھی دونوں پر تحالف واجب ہوگا، کیوں کہ ان میں سے جو منکر ہوگا اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا چنانچہ اگر مشتری انکار کرے گا تو اس پر دو ہزار ثمن واجب ہوگا اور اگر بائع نے انکار کر دیا تو مشتری سے ثمن کی زیادتی دور ہو جائے گی اور اس پر ایک ہزار ثمن واجب ہوگا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے سامانِ بیع کے ہلاک ہونے کے بعد عاقدین نے ثمن کی جنس میں اختلاف کیا چنانچہ ایک نے دراہم کے ثمن ہونے کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے دنانیر کے ثمن ہونے کا دعویٰ کیا تو اس صورت میں بھی دونوں سے قسم لی جاتی ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی دونوں سے قسم لی جائے گی۔

ولأبي حنیفة رحمۃ اللہ علیہ **الخ** حضرات شیخین عِلیہما کی دلیل یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کے قبضہ کے بعد تحالف واجب کرنا خلاف قیاس ہے، کیوں کہ بائع نے مشتری کو وہ مال دیدیا ہے جس کا مشتری مدعی ہے اور شریعت نے اس صورت میں تحالف واجب کیا ہے جب کہ سامانِ بیع موجود ہو جیسا کہ حدیث **إذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا**، اس لیے سامانِ بیع کے موجود ہونے کی صورت میں تحالف **مفضي الی الفسخ** ہوگا، لیکن مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں تحالف کا وجوب مفضی الی الفسخ نہیں ہوگا، کیوں کہ مبیع ہلاک ہونے سے عقد مرتفع ہوگیا ہے، اس لیے اگر مبیع ہلاک ہوگئی ہو تب تو تحالف واجب ہوگا، لیکن اگر مبیع موجود ہو تو حضرات شیخینؒ کے یہاں تحالف واجب نہیں ہوگا۔

ولأنه لا یبالي الخ یہاں سے حضرات شیخینؒ کی دوسری دلیل بیان کی گئی ہے جو امام محمد اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دلیل کا جواب بھی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ مقصود حاصل ہونے کے بعد سبب کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا اور چونکہ مبیع بائع کی طرف سے مشتری کو سپرد کر دی گئی ہے تو مشتری کا مقصود حاصل ہوگیا ہے اور اب صرف دو ہزار ثمن کے متعلق بائع کا دعویٰ باقی رہ گیا

ہے اور مشتری اس کا منکر ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی صرف مشتری پر قسم واجب ہوگی۔

وانما یراعیٰ الخ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے دفعِ ثمن کو تحالف کا فائدہ قرار دیکر تحالف واجب کیا تھا یہاں سے صاحب ہدایہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہی فائدہ معتبر ہے جو موجباتِ عقد میں ہو اور ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کا فائدہ موجباتِ عقد میں سے نہیں ہے اس لیے اس فائدے کو سامنے رکھ کر تحالف واجب نہیں ہوگا۔

وھذا اذا کان الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرات شیخینؒ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب ثمن دین ہو جیسے دراہم ودنانیر، لیکن اگر ثمن مالِ عین ہو اور مبیع بھی مالِ عین ہو اور پھر ان میں سے کوئی عوض ہلاک ہو جائے اور عاقدین نے اختلاف کیا تو بالاتفاق تحالف واجب ہے اور دونوں سے قسم لی جائے گی، کیوں کہ ایک طرف مبیع موجود ہے اور مبیع کے موجود ہوتے ہوئے عقدِ بیع ختم نہیں ہوا تو اب تحالف سے فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا اور جو عوض موجود ہے اسے بائع کی طرف پھیر دیا جائے گا اور جو عین تلف ہوا ہے اگر وہ مثلی ہو تو اس کا مثل واجب ہوگا اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور جس کا عوض ہلاک ہوا ہے اسے دیدیا جائے گا۔

قَالَ وَإِنْ هَلَكَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ ثُمَّ اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ لَمْ يَتَحَالَفَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى الْبَائِعُ أَنْ يَتْرُكَ حِصَّةَ الْهَالِكِ، وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ الْقَوْلُ قَوْلُ الْمُشْتَرِيْ مَعَ يَمِيْنِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِلَّا إِنْ شَاءَ الْبَائِعُ أَنْ يَأْخُذَ الْعَبْدَ الْحَيَّ وَلَا شَيْئَ لَهُ مِنْ قِيْمَةِ الْهَالِكِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَتَحَالَفَانِ فِي الْحَيِّ وَيُفْسَخُ الْعَقْدُ فِي الْحَيِّ، وَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُشْتَرِيْ فِيْ قِيْمَةِ الْهَالِكِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَتَحَالَفَانِ عَلَيْهِمَا وَيَرُدُّ الْحَيَّ وَقِيْمَةَ الْهَالِكِ، لِأَنَّ هَلَاكَ كُلِّ السِّلْعَةِ لَا يَمْنَعُ التَّحَالُفَ عِنْدَهُ فَهَلَاكُ الْبَعْضِ أَوْلَى، وَلِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ امْتِنَاعَ التَّحَالُفِ لِلْهَلَاكِ فَيَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهِ وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ التَّحَالُفَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فِيْ حَالِ قِيَامِ السِّلْعَةِ وَهِيَ اسْمٌ لِجَمِيْعِ أَجْزَائِهَا فَلَا تَبْقَى السِّلْعَةُ بِفَوَاتِ بَعْضِهَا، وَلِأَنَّهُ لَايُمْكِنُ التَّحَالُفُ فِي الْقَائِمِ إِلَّا عَلَى اعْتِبَارِ حِصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ فَلَا بُدَّ مِنَ الْقِسْمَةِ عَلَى الْقِيْمَةِ وَهِيَ تُعْرَفُ بِالْحَرْزِ وَالظَّنِّ فَيُؤَدِّيْ إِلَى التَّحَالُفِ مَعَ الْجَهْلِ وَذٰلِكَ لَايَجُوْزُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى الْبَائِعُ أَنْ يَتْرُكَ حِصَّةَ الْهَالِكِ أَصْلًا، لِأَنَّهُ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ الثَّمَنُ كُلُّهُ بِمُقَابَلَةِ الْقَائِمِ وَيَخْرُجُ الْهَالِكُ عَنِ الْعَقْدِ فَيَتَحَالَفَانِ، وَهٰذَا تَخْرِيْجُ بَعْضِ الْمَشَائِخِ وَيُصْرَفُ الْاِسْتِثْنَاءُ عِنْدَهُمْ إِلَى التَّحَالُفِ كَمَا ذَكَرْنَا، وَقَالُوْا إِنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ يَأْخُذُ الْحَيَّ وَلَا شَيْءَ لَهُ مَعْنَاهُ لَايَأْخُذُ مِنْ ثَمَنِ الْهَالِكِ شَيْئًا أَصْلًا:

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو غلاموں میں سے ایک غلام ہلاک ہو گیا پھر عاقدین نے ثمن میں اختلاف کیا تو حضرت امام اعظم

رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دونوں قسم نہیں کھائیں گے الّا یہ کہ بائع ہلاک شدہ غلام کا حصہ ترک کرنے پر راضی ہو جائے۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یمین کے ساتھ مشتری کا قول معتبر ہوگا مگر یہ کہ بائع یہ چاہے کہ وہ زندہ غلام کو لے لے اور تلف شدہ غلام کی قیمت سے اس کے لیے کچھ نہ ہو، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ زندہ غلام میں عاقدین سے قسم لی جائے گی پھر اس میں عقد فسخ کر دیا جائے گا اور تلف شدہ غلام کی قیمت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زندہ اور تلف شدہ دونوں غلاموں پر عاقدین سے قسم لی جائے گی اور زندہ غلام کو اور ہلاک شدہ غلام کی قیمت کو واپس کر دیا جائے گا، کیوں کہ اِن کے یہاں پورے سامان کا ہلاک ہونا تحالف سے مانع نہیں ہے، لہٰذا بعض کا ہلاک ہونا بدرجۂ اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ تحالف کا ممتنع ہونا مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا یہ امتناع بقدر ہلاکت مقدر ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ سامانِ بیع ہلاک ہونے کی حالت میں تحالف خلاف قیاس ہے اور سلعۃ اپنے پورے اجزاء کا نام ہے لہٰذا بعض حصے کے فوت ہونے سے سلعۃ باقی نہیں رہے گا۔ اور اس لیے کہ موجودہ مبیع میں اس کے حصۂ ثمن کا اعتبار کیے بغیر تحالف ممکن نہیں ہے اس لیے قیمت پر بٹوارہ کرنا ضروری ہے اور قیمت تخمینہ اور اندازے سے معلوم ہوتی ہے لہٰذا یہ جہالتِ ثمن کے ساتھ مفضی الی التحالف ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے، الّا یہ کہ بائع تلف شدہ حصے کو بالکل ترک کرنے پر راضی ہو جائے، اس لیے کہ اس وقت پورا ثمن مبیع موجود کے مقابلے میں ہوگا اور تلف شدہ چیز عقد سے خارج ہو جائے گی اس لیے دونوں قسم کھائیں گے۔ اور یہ بعض مشائخ کی تخریج ہے اور ان کے یہاں استثناء کو تحالف کی طرف پھیرا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، اور ان مشائخ نے فرمایا کہ جامع صغیر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی مراد یہ ہے کہ زندہ غلام کو لے لے اور اس کے لیے کچھ نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تلف شدہ کے ثمن میں سے کچھ نہ لے۔

اللغات:

﴿عبدٌ﴾ غلام۔ ﴿یمین﴾ قسم۔ ﴿حیّ﴾ زندہ۔ ﴿سلعۃ﴾ سامان، مراد مبیع۔ ﴿حرز﴾ حفاظت، جمع کرنا۔ ﴿یصرف﴾ پھیرا جائے گا۔

مبیع کا ایک حصہ ہلاک ہونے کے بعد اختلاف ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک عقد کے تحت دو غلام فروخت کیا اور مشتری کے ان پر قبضہ کرنے کے بعد ایک غلام ہلاک ہو گیا پھر بائع اور مشتری نے ثمن کی مقدار میں اختلاف کیا اور بائع کہنے لگا کہ میں نے دو ہزار میں دونوں غلام فروخت کیا ہے اور مشتری کہنے لگا کہ تم نے ایک ہزار میں فروخت کیا ہے تو اس اختلاف کے وقت حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی، البتہ اگر بائع ہلاک شدہ غلام کا حصۂ ثمن چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو دونوں سے قسم لی جائے گی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں مشتری کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا الّا یہ کہ بائع زندہ اور باقی غلام کو لینے اور ہلاک شدہ کی قیمت میں سے کچھ نہ لینے پر راضی ہو جائے، جامع صغیر اور

قدوری کی عبارتوں کا حاصل ایک ہی ہے، بس فرق اتنا ہے کہ جامع صغیر میں مشتری کی یمین کا تذکرہ ہے اور قدوری میں عدم تحالف کا ذکر ہے اور ظاہر ہے کہ جب مشتری تنہا قسم کھائے گا تو عدم تحالف ہوگا ہی۔

وقال أبو یوسف رحمۃ اللہ علیہ **الخ** اس سلسلے میں قاضی ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ جو غلام زندہ ہے اس میں عاقدین سے قسم لی جائے گی اور ان کی قسم کے بعد اس غلام میں عقد بیع فسخ کر دیا جائے گا اور جو غلام ہلاک ہو گیا ہے اس کے حصۂ ثمن کے متعلق یمین کے ساتھ مشتری کا قول معتبر ہوگا۔

وقال محمد رحمۃ اللہ علیہ **الخ** حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ زندہ اور مردہ دونوں غلاموں پر عاقدین سے قسم لی جائے گی اور قسم کے بعد جب عقد فسخ کر دیا جائے گا تو زندہ غلام بائع کو دیدیا جائے گا اور ہلاک شدہ غلام کی قیمت دی جائے گی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب پوری مبیع کا ہلاک ہونا تحالف سے مانع نہیں ہے تو بعض مبیع کا ہلاک ہونا بدرجہ اولیٰ تحالف سے مانع نہیں ہوگا اس لیے زندہ اور مردہ دونوں غلاموں میں عاقدین سے قسم لی جائے گی۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہونے سے تحالف ممتنع ہو جاتا ہے لہٰذا جتنی مبیع ہلاک ہوگی اتنا ہی تحالف ممتنع ہوگا اور صورت مسئلہ میں چونکہ مبیع کا نصف یعنی ایک غلام ہلاک ہوا ہے اس لیے اس ایک غلام میں تحالف ممتنع ہوگا اور جو غلام زندہ ہے اس میں تحالف جاری ہوگا اور ہلاک شدہ غلام کے حصۂ ثمن میں یمین کے ساتھ مشتری کا قول معتبر ہوگا۔

ولأبي حنيفة رحمۃ اللہ علیہ **الخ** حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد تحالف کا وجوب خلافِ قیاس ہے جیسا کہ ماقبل میں بیان کردہ حدیث میں **والسلعة قائمة بعينها** کا جملہ اس پر دلالت کر رہا ہے اور مبیع پورے اجزاء اور دونوں غلاموں کے مجموعے کا نام ہے، لیکن چونکہ اس کا ایک جز فوت ہو گیا ہے اس لیے انتفائے جزء انتفائے کل کو مستلزم ہونے والے قاعدے کے تحت صورتِ مسئلہ میں مبیع باقی نہیں رہی اور جب مبیع ہی باقی نہ رہی تو ظاہر ہے کہ تحالف بھی نہیں ہوگا۔

ولأنه لا يمكن التحالف الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جب تک ثمن میں سے زندہ غلام کے حصۂ ثمن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس وقت تک اس میں تحالف واجب نہیں ہوگا اور جب ثمن میں سے زندہ غلام کا حصہ لگایا جائے گا تو زندہ اور مردہ دونوں کی قیمت پر زندہ غلام کا ثمن منقسم ہوگا اور تحالف کے بعد زندہ غلام بائع کو دیدیا جائے گا اور تلف شدہ غلام کے حصے میں جو ثمن آئے گا وہ بھی بائع کو دیدیا جائے گا لیکن چونکہ قیمت اندازے اور تخمینے سے معلوم ہوتی ہے اور اندازے سے معلوم ہونے والی چیز میں جہالت ہوتی ہے اس لیے تلف شدہ غلام کے حصے کا ثمن مجہول ہوگا اور جہالتِ ثمن کے ہوتے ہوئے تحالف ناجائز ہے اس لیے اس حوالے سے بھی صورت مسئلہ میں تحالف ناجائز ہے، ہاں اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ اسے تلف شدہ غلام میں سے کچھ نہیں لینا ہے تو اب پورا ثمن زندہ غلام کے مقابل ہوگا اور اسی کو مبیع قرار دے کر ہلاک شدہ غلام کو عقد سے خارج کر دیا جائے گا اور چونکہ زندہ غلام موجود ہے اور اس کا ثمن بھی معلوم ہے اس لیے اس میں تحالف واجب ہوگا۔

وهذا تخريج الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ جو ہم نے بیان کیا ہے وہ سب بعض مشائخ کی تخریج کے مطابق ہے اور ان حضرات کے یہاں **إلا أن يرضى البائع الخ** سے جو استثناء کیا گیا ہے وہ تحالف کی طرف راجع ہے یعنی صورت مسئلہ میں تحالف نہیں ہوگا، ہاں اگر بائع ہلاک شدہ غلام سے اپنا دین ختم کر لے تو اس میں تحالف ہو سکتا ہے اور انھی مشائخ نے یہ بھی کہا ہے کہ

جامع صغیر میں جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا کہ بائع زندہ غلام کو لے لے اور اس کے لیے کچھ نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع تلف شدہ غلام کے ثمن میں سے کچھ نہ لے اور اسے چھوڑ دے۔

وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ يَأْخُذُ مِنْ ثَمَنِ الْهَالِكِ بِقَدْرِ مَا أَقَرَّ بِهِ الْمُشْتَرِيْ، وَإِنَّمَا لَا يَأْخُذُ الزِّيَادَةَ، وَعَلٰى قَوْلِ هٰؤُلَاءِ يَنْصَرِفُ الْإِسْتِثْنَاءُ إِلَى يَمِيْنِ الْمُشْتَرِيْ لَا إِلَى التَّحَالُفِ، لِأَنَّهُ لَمَّا أَخَذَ الْبَائِعُ بِقَوْلِ الْمُشْتَرِيْ فَقَدْ صَدَّقَهُ فَلَا يَحْلِفُ الْمُشْتَرِيْ ،ثُمَّ يُفَسَّرُ التَّحَالُفُ عَلٰى قَوْلِ مُحَمَّدٍ مَابَيَّنَّاهُ فِي الْقَائِمِ، وَإِذَا حَلَفَا وَلَمْ يَتَّفِقَا عَلٰى شَيْءٍ فَادَّعٰى أَحَدُهُمَا الْفَسْخَ أَوْكِلَاهُمَا يُفْسَخُ الْعَقْدُ بَيْنَهُمَا وَيَأْمُرُ الْقَاضِي الْمُشْتَرِيَ بِرَدِّ الْبَاقِيْ وَقِيْمَةِ الْهَالِكِ، وَاخْتَلَفُوْا فِيْ تَفْسِيْرِهٖ عَلٰى قَوْلِ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ يَحْلِفُ الْمُشْتَرِيْ بِاللّٰهِ مَااشْتَرَيْتَهُمَا بِمَا يَدَّعِيْهِ الْبَائِعُ، فَإِنْ نَكَلَ لَزِمَهُ دَعْوَى الْمُشْتَرِيْ، وَإِنْ حَلَفَ يَفْسَخَانِ الْبَيْعَ فِي الْقَائِمِ وَيَسْقُطُ حِصَّتُهُ مِنَ الثَّمَنِ وَيَلْزَمُ الْمُشْتَرِيْ حِصَّتَهُ الْهَالِكَ وَيُعْتَبَرُ قِيْمَتُهَا فِي الْإِنْقِسَامِ يَوْمَ الْقَبْضِ، وَإِنِ اخْتَلَفَا فِيْ قِيْمَةِ الْهَالِكِ يَوْمَ الْقَبْضِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ، وَأَيُّهُمَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ يُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ، وَإِنْ أَقَامَاهَا فَبَيِّنَةُ الْبَائِعِ أَوْلٰى وَهُوَ قِيَاسُ مَاذَكَرَ فِيْ بُيُوْعِ الْأَصْلِ اشْتَرٰى عَبْدَيْنِ وَقَبَضَهُمَا ثُمَّ رَدَّ أَحَدَهُمَا بِالْعَيْبِ وَهَلَكَ الْآخَرُ عِنْدَهُ يَجِبُ عَلَيْهِ ثَمَنُ مَا هَلَكَ عِنْدَهُ وَيَسْقُطُ عَنْهُ ثَمَنُ مَارَدَّهُ وَيَنْقَسِمُ الثَّمَنُ عَلٰى قِيْمَتِهِمَا، فَإِنِ اخْتَلَفَا فِيْ قِيْمَةِ الْهَالِكِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ، لِأَنَّ الثَّمَنَ قَدْ وَجَبَ بِاتِّفَاقِهِمَاثُمَّ الْمُشْتَرِيْ يَدَّعِيْ زِيَادَةَ السُّقُوْطِ بِنُقْصَانِ قِيْمَةِ الْهَالِكِ وَالْبَائِعُ يُنْكِرُهُ وَالْقَوْلُ لِلْمُنْكِرِ. وَإِنْ أَقَامَا الْبَيِّنَةَ فَبَيِّنَةُ الْبَائِعِ أَوْلٰى، لِأَنَّهَا أَكْثَرُ إِثْبَاتًا ظَاهِرًا لِإِثْبَاتِهَا الزِّيَادَةَ فِيْ قِيْمَةِ الْهَالِكِ، وَهٰذَا الْفِقْهُ وَهُوَ أَنَّ فِي الْأَيْمَانِ يُعْتَبَرُ الْحَقِيْقَةُ لِأَنَّهَا تَتَوَجَّهُ عَلٰى أَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ وَهُمَا يَعْرِفَانِ حَقِيْقَةَ الْحَالِ فَبَنَى الْأَمْرَ عَلَيْهَا، وَالْبَائِعُ مُنْكِرٌ حَقِيْقَةً فَلِهٰذَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهُ، وَفِي الْبَيِّنَاتِ يُعْتَبَرُ الظَّاهِرُ، لِأَنَّ الشَّاهِدَيْنِ لَا يَعْلَمَانِ حَقِيْقَةَ الْحَالِ فَاعْتُبِرَ الظَّاهِرُ فِيْ حَقِّهِمَا وَالْبَائِعُ مُدَّعٍ ظَاهِرًا فَلِهٰذَا تُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ أَيْضًا وَتَتَرَجَّحُ بِالزِّيَادَةِ الظَّاهِرَةِ عَلٰى مَا مَرَّ، وَهٰذَا يُبَيِّنُ لَكَ مَعْنٰى مَاذَكَرْنَاهُ مِنْ قَوْلِ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ.

ترجمه: اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بائع ہلاک شدہ غلام کا اتنا ہی ثمن لے گا جتنا کہ مشتری نے اقرار کیا ہے اور زیادہ نہیں لے گا اور ان حضرات کے قول پر استثناء یمین مشتری کی طرف لوٹے گا نہ کہ تحالف کی طرف کیوں کہ جب بائع نے مشتری کے کہنے پر لے لیا تو اس نے مشتری کے قول کی تصدیق کی لہٰذا مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی۔

پھر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر تحالف کی تفسیر وہی ہے جسے ہم نے غلام موجود کے متعلق بیان کیا ہے، اور جب عاقدین نے قسم کھالی اور ثمن کی کسی مقدار پر متفق نہ ہوئے پھر ان دونوں میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے فسخ کا دعویٰ کیا تو ان کے مابین عقد کو فسخ کردیا جائے گا اور قاضی مشتری کو ماقبی غلام اور تلف شدہ غلام کی قیمت واپس کرنے کا حکم دے گا۔ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر تحالف کی تفسیر میں حضرات مشائخ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ مشتری کو یوں قسم دلائی جائے ''بخدا میں نے دونوں غلاموں کو اس قدر ثمن میں نہیں خریدا ہے جس کا بائع دعویٰ کر رہا ہے'' پھر اگر مشتری قسم سے انکار کر جائے تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہوگا اور اگر مشتری قسم کھا جائے تو بائع سے قسم لی جائے گی ''بخدا میں نے انہیں اس ثمن کے عوض نہیں فروخت کیا ہے جس کا مشتری دعویٰ کر رہا ہے، لیکن اگر بائع نے قسم سے انکار کر دیا تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہوگا۔ اور اگر بائع نے قسم کھالیا تو وہ غلام موجود میں عقد کو فسخ کردیں اور اس کا حصۂ ثمن مشتری سے ساقط ہو جائے گا۔ اور ہلاک شدہ غلام کا حصۂ ثمن مشتری پر لازم ہوگا اور حصہ لگانے میں قبضہ کے دن کی قیمت معتبر ہوگی۔

اور اگر عاقدین نے ہلاک شدہ غلام کی یوم القبض والی قیمت میں اختلاف کیا تو بائع کا قول معتبر ہوگا اور ان میں سے جو بینہ پیش کرے گا اس کا بینہ مقبول ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ پیش کر دیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا اور یہ مبسوط میں بیان کردہ مسئلے کے قیاس کے مطابق ہے کہ ایک شخص نے دو غلام خریدے اور دونوں پر قبضہ کرلیا پھر عیب کی وجہ سے ان میں سے ایک کو واپس کیا اور دوسرا مشتری کے پاس ہلاک ہوگیا تو مشتری پر ہلاک شدہ غلام کا حصۂ ثمن واجب ہوگا اور واپس کیے ہوئے غلام کا حصۂ ثمن اس سے ساقط ہو جائے گا اور ثمن ان دونوں کی قیمت پر منقسم ہوگا۔

پھر اگر تلف شدہ غلام کی قیمت میں دونوں نے اختلاف کیا تو بائع کا قول معتبر ہوگا، کیوں کہ ثمن عاقدین کے اتفاق سے واجب ہوا تھا پھر ہلاک شدہ غلام کی قیمت کم ہونے کی وجہ سے مشتری زائد ثمن کے ساقط ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور منکر ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا اس لیے کہ اس کا بینہ بظاہر زیادتی کو ثابت کر رہا ہے، کیوں کہ وہ ہلاک شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کر رہا ہے۔ اور یہ فقہ ہے کہ ایمان میں حقیقتِ حال کا اعتبار ہوتا ہے اس لیے کہ یمین احد العاقدین کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور عاقدین حقیقتِ حال سے واقف ہوتے ہیں لہٰذا قسم کا معاملہ حقیقتِ حال پر مبنی ہوا اور بائع اس حقیقت کا منکر ہے اس لیے اس کا قول معتبر ہوگا اور بینات میں ظاہر کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیوں کہ گواہ حقیقت حال کو نہیں جانتے لہٰذا ان کے حق میں ظاہر کا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر میں بائع مدعی ہے لہٰذا اسی کا بینہ مقبول ہوگا اور ظاہر کی زیادتی کی وجہ سے بائع کا بینہ راجح ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے اور یہ تمہارے لیے امام ابویوسفؒ کے قول کا وہ معنی جو ہم نے بیان کیا ہے واضح کر رہا ہے۔

اللغاتُ:

﴿ثمن﴾ قیمت۔ ﴿ینصرف﴾ پھر جائے گا۔ ﴿یفسّر﴾ وضاحت کی جائے گی۔ ﴿نکل﴾ قسم سے انکار کیا۔

''إلّا أنْ يَرْضَى الْبَائِعُ'' کی دوسری تفسیر:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ الاّ أن یرضی البائع الخ کا استثناء بعض مشائخ کے قول کی بنیاد پر تحالف کی طرف راجع ہے اور

دوسرے بعض مشائخ کی تصریح کے مطابق یہ استثناء یمینِ مشتری کی طرف راجع ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ بائع زندہ غلام کو لے گا اور مردہ غلام کے حصۂ ثمن میں سے وہی مقدار لے گا جس کا مشتری مقر اور معترف ہے اور مشتری کے اقرار سے جو زائد ہے اسے بائع نہیں لے گا، اور اس صورت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مشتری سے قسم بھی نہیں لی جائے گی، کیوں کہ جب بائع نے مردہ غلام میں مشتری کے حصۂ ثمن کے اقرار کردہ ثمن کے بقدر لے لیا تو گویا کہ بائع نے مشتری کی تصدیق کر دی اور جب بائع نے مشتری کی تصدیق کر دی تو پھر مشتری سے قسم لینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ قسم تو اس وقت لی جاتی ہے جب مشتری بائع کے دعوی کا منکر ہو حالانکہ یہاں مشتری بائع کے دعوے کا منکر نہیں ہے، اس لیے اس قسم بھی نہیں لی جائے گی۔

ثم تفسیر التحالف الخ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تحالف کی تفسیر وہی ہے جسے ہم نے بیان کیا ہے کہ اگر عاقدین ثمن کی کسی مقدار پر متفق نہ ہوں تو دونوں سے قسم لی جائے اور بائع قسم کھائے بخدا میں نے ان غلاموں کو ایک ہزار میں نہیں بیچا ہے اور مشتری قسم کھائے بخدا میں نے انہیں دو ہزار میں نہیں خریدا ہے اور قسم کھانے کے بعد اگر ایک یا دونوں عاقد فسخ کا دعوی کریں تو ان کے درمیان عقد بیع فسخ کر دیا جائے گا اور قاضی مشتری سے کہے گا کہ تم بائع کو زندہ غلام واپس کر دو اور مردہ غلام کی قیمت واپس کر دو۔

و اختلفوا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر تحالف کی تفسیر میں اگر چہ حضرات مشائخ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے، لیکن اصح اور معتمد قول یہ ہے کہ مشتری سے اس طرح قسم لی جائے بخدا میں نے غلاموں کو اس مقدار ثمن میں نہیں خریدا جس کا بائع مدعی ہے، لیکن اگر مشتری نے قسم سے انکار کر دیا تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر وہ قسم کھالیتا ہے تو بائع سے اس طرح قسم لی جائے گی بخدا میں نے ان غلاموں کو اتنے ثمن میں نہیں بیچا ہے جس کا مشتری دعویٰ کر رہا ہے، لیکن اگر بائع قسم سے انکار کر دے تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہوگا اور اگر بائع نے بھی قسم کھا لیا تو زندہ غلام میں دونوں عقد کو فسخ کر دیں اور مشتری سے اس کا حصۂ ثمن ساقط ہو جائے گا اور تلف شدہ غلام کا ثمن مشتری پر لازم ہوگا۔ اور زندہ اور مردہ غلام کا حصۂ ثمن نکالنے کے لیے ان کے یوم القبض والی قیمت کا اعتبار کیا جائے، لیکن اگر تلف شدہ غلام کی یوم القبض والی قیمت میں عاقدین کا اختلاف ہوا اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو یمین کے ساتھ بائع کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ مشتری جس ثمن کا اقرار کر رہا ہے اس پر دونوں متفق ہیں لیکن پھر ہلاک شدہ غلام کی قیمت کم بتا کر مشتری اس کے حصۂ ثمن میں سے اقرار کردہ ثمن سے زائد کے سقوط کا مدعی ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور یمین کے ساتھ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی بائع جو منکر ہے اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، اور اگر عاقدین میں سے کسی نے بینہ قائم کر دیا تو اس کا بینہ مقبول ہوگا اس لیے کہ بینہ سے دعویٰ مضبوط اور مستحکم ہو جاتا ہے۔

اور اگر دونوں نے اپنے اپنے دعوے پر بینہ قائم کر دیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا، کیوں کہ تلف شدہ غلام کی قیمت کو زیادہ ثابت کرنے کی وجہ سے بائع کا بینہ زیادہ مُثبت ہے اور جو بینہ زیادہ مثبت ہوتا ہے اسی کا اعتبار ہوتا ہے، کیوں کہ بینات اثبات کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔

وهو قیاس ما ذکر الخ فرماتے ہیں کہ تحالف کی تفسیر کے متعلق حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول اور اس پر بیان کردہ تفریعات سب مبسوط کی کتاب البیوع میں بیان کردہ تفصیلات کے مطابق ہیں اور مبسوط میں بھی یہی سب بیان کیا گیا ہے جو یہاں مذکور ہے اس لیے اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

وهذا الفقهُ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ مبسوط میں جو یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ عاقدین میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں بائع کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ پیش کردیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا اس سلسلے میں راز اور بھید یہ ہے کہ ایمان اور قسموں میں حقیقتِ حال کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیوں کہ قسم احد العاقدین کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور عاقدین حقیقتِ حال سے واقف ہوتے ہیں اس لیے قسم کا معاملہ حقیقتِ حال پر مبنی ہوگا اور چونکہ بائع ثمن کی زیادتی کے سقوط کا منکر ہے اس لیے وہ حقیقت کا منکر ہوگا اور منکر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوتا ہے اس لیے بائع جو منکر ہے اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، اور بینات میں ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے کیوں کہ گواہ حقیقتِ حال سے واقف نہیں ہوتے بلکہ وہ دوسرے کے فعل پر گواہی دیتے ہیں، اس لیے بینات میں ظاہر حال کا اعتبار کیا جائے گا اور بائع ظاہر حال یعنی زیادتی ثمن کا مدعی ہے اس لیے فقہی ضابطہ الأصل أن من سَاعدَہُ الظَاھِر فالقول قوله کے مطابق اس حوالے سے بھی بائع ہی کا قول معتبر ہوگا اور ماقبل میں بیان کردہ زیادتیٔ ظاہر ہی کی بنیاد پر بائع کا بینہ مشتری کے بینہ سے راجح ہوگا اور مبسوط میں بیان کردہ تفصیلات سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔

قَالَ وَمَنِ اشْتَرٰی جَارِيَةً وَقَبَضَهَا ثُمَّ تَقَايَلَا ثُمَّ اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ فَإِنَّهُمَا يَتَحَالَفَانِ وَيَعُوْدُ الْبَيْعُ الْأَوَّلُ وَنَحْنُ مَا أَثْبَتْنَا التَّحَالُفَ فِيْهِ بِالنَّصِّ لِأَنَّهُ وَرَدَ فِي الْبَيْعِ الْمُطْلَقِ، وَالْإِقَالَةُ فَسْخٌ فِيْ حَقِّ الْمُتَعَاقِدَيْنِ، وَإِنَّمَا أَثْبَتْنَاهُ بِالْقِيَاسِ لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مَفْرُوْضَةٌ قَبْلَ الْقَبْضِ، وَالْقِيَاسُ يُوَافِقُهُ عَلٰى مَا مَرَّ، وَلِهٰذَا نَقِيْسُ الْإِجَارَةَ عَلَى الْبَيْعِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَالْوَارِثَ عَلَى الْعَاقِدِ وَالْقِيْمَةَ عَلَى الْعَيْنِ فِيْمَا إِذَا اسْتَهْلَكَهُ فِيْ يَدِ الْبَائِعِ غَيْرُ الْمُشْتَرِيْ، وَلَوْ قَبَضَ الْبَائِعُ الْمَبِيْعَ بَعْدَ الْإِقَالَةِ فَلَا تَحَالُفَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمۃ اللہ علیہ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رحمۃ اللہ علیہ، خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ رحمۃ اللہ علیہ، لِأَنَّهُ يَرَى النَّصَّ مَعْلُوْلًا بَعْدَ الْقَبْضِ أَيْضًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کرلیا پھر عاقدین نے بیع کا اقالہ کرلیا اور پھر ثمن میں اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں گے اور بیع اول عود کرے گی۔ اور اس صورت میں ہم نے نص سے تحالف ثابت نہیں کیا ہے، کیوں کہ نص بیع مطلق میں وارد ہوئی ہے اور اقالہ عاقدین کے حق میں فسخ بیع ہے۔ اور ہم نے قیاس سے اقالہ میں تحالف ثابت کیا ہے، کیوں کہ مسئلہ قبضہ سے پہلے فرض کیا گیا ہے اور قیاس اس کے موافق ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اسی لیے ہم اجارہ کو قبل القبض بیع پر قیاس کرتے ہیں اور وارث کو عاقد پر اور قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں اس صورت میں جب مبیع کو مشتری کے علاوہ نے بائع کے قبضہ میں ہلاک کیا ہو۔

اور اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو حضرات شیخینؒ کے یہاں تحالف نہیں ہوگا، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے اس لیے کہ وہ قبضہ کے بعد بھی نص کو معلول سمجھتے ہیں۔

اللغات:

﴿جارية﴾ باندی۔ ﴿تقايلا﴾ دونوں نے اقالہ کرلیا، بیع واپس کرلی۔ ﴿يعود﴾ دوبارہ ہوجائے گی، لوٹ آئے گی۔

﴿یتحالفان﴾ دونوں قسمیں کھائیں گے۔

اقالہ کے وقت ثمن کی مقدار میں اختلاف:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک باندی خریدی اور اس کا ثمن اداء کر کے اس پر قبضہ کر لیا پھر عاقدین نے بیع کا اقالہ کر لیا لیکن بائع کے مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں نے ثمن کی مقدار میں اختلاف کر لیا تو عاقدین میں سے ہر ایک سے قسم لی جائے گی اور قسم کے بعد اقالہ ختم کر دیں گے اور جو عقد بیع ان کے مابین منعقد ہوا ہے وہ عود کر آئے گا۔ اب رہا یہ سوال کہ صورت مسئلہ میں تحالف کیوں واجب کیا گیا ہے تحالف تو مطلق بیع میں ثابت ہے نہ کہ اقالہ میں، کیوں کہ اقالہ تو عاقدین کے حق میں فسخ بیع ہے نہ کہ بیع ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نصِ نبوی سے تحالف نہیں ثابت کیا گیا ہے، بلکہ قیاس سے ثابت کیا گیا ہے، کیونکہ مسئلہ اس صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ سے پہلے تحالف کا ثبوت اور وجوب قیاس کے مطابق ہے اور چونکہ مطلق بیع میں قبل القبض تحالف قیاس کے مطابق ہے اس لیے اقالہ میں بھی تحالف قیاس کے مطابق ہوگا۔ اسی لیے ہم اجارہ قبل القبض کو بیع پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ اگر موجر اور مستاجر میں اجرت کی مقدار میں اختلاف ہوا اور مستاجر نے معقود علیہ پر قبضہ نہ کیا ہو تو اس میں بھی تحالف جاری ہوگا۔ اسی طرح اگر بائع اور مشتری کے وارثوں میں ثمن کی مقدار میں اختلاف ہوا اور مشتری یا اس کے وارث نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا تو ان کے مابین بھی تحالف جاری ہوگا، کیوں کہ قبل القبض اختلاف والی صورت یہاں بھی موجود ہے۔

ایسے ہی قیمت کو مالِ عین پر قیاس کیا گیا ہے یعنی اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اسے مشتری کے علاوہ کسی اور نے ہلاک کر دیا ہو اور ہالک اس مبیع کی قیمت کا ضامن ہوا ہو تو یہ قیمت ہلاک شدہ مبیع کے قائم مقام ہوگی اب اگر مشتری کے اس قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین کے درمیان ہلاک شدہ مبیع کے ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں بھی تحالف جاری ہوگا۔

ولو قبض البائع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو حضرات شیخینؒ کے یہاں تحالف جاری نہیں ہوگا لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس صورت میں بھی تحالف ہوگا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جو نص تحالف کو ثابت کر رہی ہے وہ عاقدین کے انکار کے ساتھ معلول ہے اور عاقدین کا انکار دونوں صورتوں میں موجود ہے یعنی قبل القبض میں بھی انکار ہے اور بعد القبض میں بھی انکار ہے، اس لیے دونوں صورتوں میں تحالف جاری ہوگا۔ اور حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ تحالف صرف قبل القبض کی صورت میں جاری ہوگا جیسا کہ حدیث میں **والسلعة قائمة بیعنها** کا جملہ اس پر شاہد ہے، لہٰذا بعد القبض تحالف کو جاری کرنا حدیث پاک کے ساتھ زیادتی کرنے کے مترادف ہے جو کسی بھی حال میں درست نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنْ أَسْلَمَ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ فِيْ كُرِّ حِنْطَةٍ ثُمَّ تَقَايَلَا ثُمَّ اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُسْلَمِ إِلَيْهِ وَلَا يَعُوْدُ السَّلَمُ، لِأَنَّ الْإِقَالَةَ فِيْ بَابِ السَّلَمِ لَا تَحْتَمِلُ النَّقْضَ، لِأَنَّهُ إِسْقَاطٌ فَلَا يَعُوْدُ السَّلَمُ، بِخِلَافِ الْإِقَالَةِ فِي الْبَيْعِ، أَلَا تَرٰى أَنَّ رَأْسَ مَالِ السَّلَمِ لَوْ كَانَ عَرْضًا فَرَدَّهُ بِالْعَيْبِ وَهَلَكَ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ إِلَى رَبِّ السَّلَمِ لَا يَعُوْدُ

السَّلَمُ، وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ فِي بَيْعِ الْعَيْنِ يَعُوْدُ الْبَيْعُ دَلَّ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا:

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک کر گندم میں دس دراہم بطور بیع سلم دیا پھر عاقدین نے بیع کا اقالہ کر لیا پھر ثمن میں اختلاف کیا تو مسلم الیہ کا قول مقبول ہوگا اور بیع سلم عود نہیں کرے گی، کیوں کہ باب سلم میں اقالہ نقض کا احتمال نہیں رکھتا اس لیے کہ وہ ازقبیل اسقاط ہے لہٰذا بیع سلم عود نہیں کرے گی۔ برخلاف بیع میں اقالہ کے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بیع سلم کا رأس المال کوئی سامان ہو پھر عیب کی وجہ سے اسے واپس کر دیا اور رب السلم کو دینے سے پہلے وہ سامان مسلم الیہ کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو بیع سلم عود نہیں کرے گی۔ اور اگر یہ صورت حال بیع عین میں ہو تو بیع عود کر آتی ہے اور یہی ان دونوں میں فرق کی دلیل ہے۔

اللغات:

﴿أسلم﴾ بیع سلم کی۔ ﴿كرّ﴾ بوری۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿تقايلا﴾ دونوں نے اقالہ کر لیا۔ ﴿نقض﴾ ٹوٹنا۔ ﴿إسقاط﴾ ساقط کرنا۔ ﴿عرض﴾ سامان۔

بیع سلم کے اقالہ میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک کر گندم میں دس درہم کے عوض عقد سلم کیا اور رب السلم کے مسلم الیہ کو دس درہم دینے کے بعد دونوں نے بیع سلم کا اقالہ کر لیا اس کے بعد ثمن (رأس المال) کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہوا چنانچہ مسلم الیہ کہنے لگا کہ رأس المال پانچ درہم ہیں اور رب السلم کہنے لگا کہ رأس المال دس درہم ہیں تو اس صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا، کیوں کہ رب السلم زیادتی رأس المال کا مدعی ہے اور مسلم الیہ اس کا منکر ہے اور کسی کے پاس بینہ نہیں ہے اس لیے یمین کے ساتھ مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اور بیع سلم جو اقالہ سے ختم ہوگئی ہے وہ دوبارہ عود نہیں کرے گی، کیوں کہ باب سلم میں اقالہ نقض کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے کہ اقالہ کے ذریعے مسلم فیہ کو ساقط کر دیا جاتا ہے حالانکہ صحت سلم کے لیے مسلم فیہ کا مسلم الیہ کے ذمے ہونا ضروری ہے، لیکن جب عقد سلم کا اقالہ کر لیا گیا تو ظاہر ہے کہ مسلم الیہ کے ذمے سے مسلم فیہ کا وجوب ساقط ہوگیا اور عقد سلم ہمیشہ ہمیش کے لیے ختم ہوگیا اور فقہی ضابطہ **الساقط لا يعود** کے مطابق بیع عود نہیں کرے گی۔

اس کے برخلاف جو بیع میں اقالہ ہوتا ہے وہ نقض اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے، کیوں کہ بیع میں مبیع عین ہوتی ہے اور اقالہ کو فسخ کر کے اسے مشتری کے حوالے کیا جا سکتا ہے اس لیے مطلق بیع والی صورت میں تو بیع عود کر آئے گی، یہی وجہ ہے کہ اگر سلم کا رأس المال کوئی سامان ہو اور عیب کی وجہ سے قاضی نے وہ سامان ربّ السلم کو واپس کرنے کا حکم دیا ہو، لیکن رب السلم کو دینے سے پہلے ہی وہ سامان ہلاک ہوگیا تو بیع سلم عود نہیں کرے گی حالانکہ اگر مطلق بیع میں یہ صورت پیش آجائے تو بیع عود کرے گی۔ اور یہی چیز مطلق بیع اور بیع سلم میں وجہ فارق ہے۔

قَالَ وَإِذَا اخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ فِي الْمَهْرِ فَادَّعَى الزَّوْجُ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا بِأَلْفٍ وَقَالَتْ تَزَوَّجْتَنِي بِأَلْفَيْنِ فَأَيُّهُمَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ تُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ، لِأَنَّهُ نَوَّرَ دَعْوَاهُ بِالْحُجَّةِ، فَإِنْ أَقَامَا الْبَيِّنَةَ فَالْبَيِّنَةُ بَيِّنَةُ الْمَرْأَةِ، لِأَنَّهَا تُثْبِتُ الزِّيَادَةَ، مَعْنَاهُ إِذَا

كَانَ مَهْرُ مِثْلِهَا أَقَلَّ مِمَّا ادَّعَتْهُ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُمَا بَيِّنَةٌ تَحَالَفَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَلَا يَفْسَخُ النِّكَاحُ، لِأَنَّ أَثَرَ التَّحَالُفِ فِي انْعِدَامِ التَّسْمِيَةِ وَأَنَّهُ لَا يُخِلُّ بِصِحَّةِ النِّكَاحِ، لِأَنَّ الْمَهْرَ تَابِعٌ فِيْهِ، بِخِلَافِ الْبَيْعِ، لِأَنَّ عَدَمَ التَّسْمِيَةِ يُفْسِدُهُ عَلٰى مَا مَرَّ فَيَفْسَخُ وَلٰكِنْ يُحَكَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ، فَإِنْ كَانَ مِثْلَ مَا اعْتَرَفَ بِهِ الزَّوْجُ أَوْ أَقَلَّ قَضٰي بِمَا قَالَ الزَّوْجُ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ شَاهِدٌ لَهُ، وَإِنْ كَانَ مِثْلَ مَا ادَّعَتْهُ الْمَرْأَةُ أَوْ أَكْثَرَ قَضٰي بِمَا ادَّعَتْهُ الْمَرْأَةُ، وَإِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ أَكْثَرَ مِمَّا اعْتَرَفَ بِهِ الزَّوْجَ وَأَقَلَّ مِمَّا ادَّعَتْهُ الْمَرْأَةُ قَضٰي لَهَا بِمَهْرِ الْمِثْلِ، لِأَنَّهُمَا لَمَّا تَحَالَفَا لَمْ يَثْبُتِ الزِّيَادَةُ عَلٰى مَهْرِ الْمِثْلِ وَلَا الْحَطُّ عَنْهُ، قَالَ ذَكَرَ التَّحَالُفَ أَوَّلًا ثُمَّ التَّحْكِيْمَ، وَهٰذَا قَوْلُ الْكَرْخِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ، لِأَنَّ مَهْرَ الْمِثْلِ لَا اعْتِبَارَ لَهُ مَعَ وُجُوْدِ التَّسْمِيَةِ وَسُقُوْطُ اعْتِبَارِهَا بِالتَّحَالُفِ فَلِهٰذَا يُقَدَّمُ فِي الْوُجُوْهِ كُلِّهَا وَيَبْدَأُ بِيَمِيْنِ الزَّوْجِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعْجِيْلًا لِفَائِدَةِ النُّكُوْلِ كَمَا فِي الْمُشْتَرِيْ. وَتَخْرِيْجُ الرَّازِيْ بِخِلَافِهِ، وَقَدِ اسْتَقْصَيْنَاهُ فِي النِّكَاحِ وَذَكَرْنَا خِلَافَ أَبِيْ يُوْسُفَ فَلَا نُعِيْدُهُ. وَلَوِ ادَّعَى الزَّوْجُ النِّكَاحَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ وَالْمَرْأَةُ تَدَّعِيْهِ عَلٰى هٰذِهِ الْجَارِيَةِ فَهُوَ كَالْمَسْأَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ إِلَّا أَنَّ قِيْمَةَ الْجَارِيَةِ إِذَا كَانَتْ مِثْلَ مَهْرِ الْمِثْلِ يَكُوْنُ لَهَا قِيْمَتُهَا دُوْنَ عَيْنِهَا، لِأَنَّ تَمَلُّكَهَا لَا يَكُوْنُ إِلَّا بِالتَّرَاضِيْ وَلَمْ يُوْجَدْ فَوَجَبَتِ الْقِيْمَةُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر مہر کے متعلق زوجین میں اختلاف ہو جائے اور شوہر یہ دعویٰ کرے کہ میں نے اس عورت سے ایک ہزار پر نکاح کیا تھا اور بیوی نے کہا تم نے مجھ سے دو ہزار پر نکاح کیا ہے تو ان میں سے جو بینہ قائم کر دے گا اس کا بینہ مقبول ہوگا، کیوں کہ اس نے اپنے دعوے کو دلیل سے منور کر دیا ہے۔ پھر اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو عورت کا بینہ مقبول ہوگا اس لیے کہ وہ زیادتی کو ثابت کر رہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب عورت کا مہر مثل اس کے دعویٰ کردہ مہر سے کم ہو۔ اور اگر زوجین کے پاس بینہ نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں دونوں قسم کھائیں گے اور یہ چیز صحت نکاح کے لیے مخل نہیں ہے، کیوں کہ نکاح میں مہر تابع ہوتا ہے۔ برخلاف بیع کے، کیوں کہ تسمیہ کا معدوم ہونا اسے فاسد کر دیتا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے، اس لیے بیع کو فسخ کر دیا جائے گا لیکن مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔

پھر اگر مہر مثل اتنا ہو جتنا شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہو تو شوہر کی بتائی ہوئی مقدار کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لیے کہ ظاہر اسی کا شاہد ہے۔ اور اگر مہر مثل اتنا ہو جس کا عورت نے دعویٰ کیا ہے یا اس سے زائد ہو تو جس کا عورت نے دعویٰ کیا ہے اسی کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اگر مہر مثل اس سے زائد ہو جس کا شوہر نے اقرار کیا اور عورت کے دعویٰ کردہ مہر سے کم ہو تو عورت کے لیے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ جب زوجین نے قسم کھالی تو نہ مہر مثل سے زائد ثابت ہوا اور نہ اس سے کم۔ صاحب ہدایہ فرماتے

ہیں کہ ماتن نے پہلے تحالف کو ذکر کیا ہے پھر تحکیم ذکر کیا ہے اور یہ امام کرخیؒ کا قول ہے، کیوں کہ مہر مسمّی کے ہوتے ہوئے مہر مثل کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور اس کے اعتبار کا ساقط ہونا تحالف سے ہوگا اسی لیے تمام صورتوں میں تحالف کو مقدم کیا جائے گا۔

اور حضرات طرفینؒ کے یہاں فائدۂ انکار کے جلدی ظاہر ہونے کے پیش نظر شوہر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی جیسا کہ مشتری میں ہے اور امام ابوبکر رازیؒ کی تفسیر اس کے خلاف ہے اور ہم نے کتاب النکاح میں پوری تفصیل سے اسے بیان کیا ہے اور امام ابویوسفؒ کا اختلاف بھی بیان کیا ہے، لہٰذا ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ اس غلام پر نکاح ہوا ہے اور عورت دعویٰ کر رہی ہے کہ اس باندی پر ہوا ہے تو یہ پہلے والے مسئلے کی طرح ہے، لیکن اگر باندی کی قیمت مہرِ مثل کے برابر ہو تو عورت کو باندی کی قیمت ملے گی، باندی نہیں، کیوں کہ باہمی رضامندی کے بغیر باندی کا مالک ہونا ثابت نہیں ہوگا اور باہمی رضامندی معدوم ہے، اس لیے قیمت ہی واجب ہوگی۔

اللغاتُ:

﴿تزوجها﴾ اُس سے شادی کی ہے۔ ﴿بيّنة﴾ گواہی۔ ﴿أقلّ﴾ اس سے بھی کم۔ ﴿تسمية﴾ مقرر کرنا، طے کرنا، ذکر کرنا۔ ﴿حطّ﴾ گرانا، کمی کرنا۔ ﴿تحالف﴾ باہمی قسمیں اٹھانا۔ ﴿تعجيل﴾ جلدی کرنا۔ ﴿نكول﴾ قسم دینے سے انکار کرنا۔ ﴿تملّك﴾ مالک بننا۔

مہر کی مقدار میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر زوجین میں مقدارِ مہر کے حوالے سے اختلاف ہو جائے اور شوہر کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار میں نکاح کیا ہے اور بیوی کہے کہ تم نے دو ہزار میں مجھ سے نکاح کیا ہے اب اس اختلاف میں میاں بیوی میں سے جو بھی بینہ پیش کردے گا اس کا دعویٰ معتبر اور مقبول ہوگا اور اسی کے مطابق فیصلہ ہوگا، کیوں کہ بینہ سے دعویٰ مضبوط اور موکد اور راجح ہوگیا ہے۔ اور اگر دونوں نے بینہ پیش کر دیا تو عورت کا بینہ مقبول ہوگا، کیوں کہ وہ زیادتی کو ثابت کر رہا ہے اور بینات اثبات ہی کے لیے موضوع ہیں، لیکن یاد رہے کہ عورت کا بینہ اسی وقت مقبول ہوگا جب عورت کا مہر مثل اس کے دعویٰ کردہ مہر سے کم ہو۔ اور اگر عورت کا مہر مثل اس کے دعویٰ کردہ مہر کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو ان صورتوں میں شوہر کا بینہ مقبول ہوگا (بنایہ وعنایہ)

وان لم تكن لهما بينة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی بھی بینہ نہ پیش کر سکا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دونوں سے ان کے دعوے پر قسم لی جائے گی، لیکن اس قسم سے نکاح نہیں فسخ ہوگا، کیوں کہ تحالف صرف زوجین کے دعوے مہر کو معدوم کرے گا اور تحالف کے بعد نکاح بدون مہر رہ جائے گا اور مہر کا نہ ہونا صحتِ نکاح کے لیے مانع نہیں ہے، کیوں کہ نکاح میں مہر تابع ہوتا ہے اور اس کے نہ ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا اس لیے صورت مسئلہ میں نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف بیع کا معاملہ ہے تو بیع میں اگر ثمن معدوم ہو اور اس کا تذکرہ نہ ہو تو بیع فاسد ہو جاتی ہے جیسا کہ کتاب البیوع میں اس کی پوری تفصیل گزر چکی ہے، لیکن نکاح میں مہر کا ذکر نہ ہونے سے نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ اب اگر عورت کا مہر مثل شوہر کے بتائے مہر کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو شوہر جس مقدار کو مہر قرار دے رہا ہے وہی مقدار واجب ہوگی، کیوں کہ ظاہر حال شوہر کے حق میں شاہد ہے اور ظاہر حال جس کے

حق میں شاہد ہوتا ہے اسی کی بات معتبر ہوتی ہے۔لہٰذا یہاں بھی شوہر کی بات معتبر ہوگی اور مہر کی جس مقدار کا شوہر مقر ہے وہی مقدار واجب ہوگی۔

اور اگر مہر مثل عورت کے دعویٰ کردہ مہر کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو اس صورت میں عورت کی بات معتبر ہوگی اور اسی کے بتائے ہوئے مہر کا فیصلہ کیا جائے گا، کیوں کہ اب ظاہر حال عورت کے حق میں شاہد ہے۔

وان کان مهر المثل أکثر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مہر مثل کی یہ پوزیشن ہو کہ وہ شوہر کے اقرار کردہ مہر سے زیادہ ہو اور عورت کے اقرار کردہ مہر سے کم ہو تو عورت کے لیے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا، کیوں کہ جب دونوں نے قسم کھالیا تو اب معاملہ معلق ہوگیا یعنی نہ تو مہر مثل سے زائد ثابت ہوگا اور نہ اس سے کم ثابت ہوگا، اس لیے مہر مثل ہی کا فیصلہ کیا جائے گا۔

قال ذکر التحالف الخ صاحب ہدایہ یہ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے متن میں اوّلاً تو تحالف کو ذکر کیا ہے اور پھر **ولکن یحکم مهر المثل** کہہ کر مہر مثل کو حکم بنانے کی بات کہی ہے اور ان کی یہ تصریح حضرت امام کرخیؒ کے قول کے مطابق ہے، اس لیے کہ مہر مسمیٰ کی موجودگی میں مہر مثل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور تحالف اور باہمی قسم سے مہر مسمیٰ کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، اسی لیے تمام صورتوں میں پہلے تحالف کو مقدم کرکے مہر مسمیٰ کا اعتبار ساقط کیا گیا اور پھر مہر مثل کو حکم بنادیا گیا۔

ویبدأ بیمین الزوج الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اختلاف مہر کی صورت میں حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں پہلے شوہر سے قسم لی جائے گی تاکہ جلد از جلد قسم کا فائدہ ظاہر ہو اور فیصلہ کرنے میں آسانی ہو جیسا کہ اگر عاقدین مقدار ثمن میں اختلاف کریں تو اس صورت میں بھی پہلے مشتری سے قسم لی جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی پہلے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ لیکن امام ابوبکر رازی اس سلسلے میں امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے مخالف ہیں اور وہ پہلے مہر مثل کو حکم بناتے ہیں اور مہر مثل جس کے حق میں شاہد ہوتا ہے اسی کے حق میں فیصلہ کرتے ہیں، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام ابوبکر رازیؒ کا استنباط ہم نے کتاب النکاح میں مفصل بیان کردیا ہے، اس لیے اب یہاں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

ولو ادّعی الزوج الخ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر کہے کہ مہر فلاں غلام ہے اور بیوی کہے کہ نہیں فلاں باندی ہے تو یہ اختلاف بھی پہلے والے اختلاف کی طرح ہے یعنی امام کرخیؒ کے یہاں تمام صورتوں میں پہلے تحالف ہوگا اور پھر مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا اور امام ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں شروع ہی میں مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا، البتہ اگر باندی کی قیمت مہر مثل کے برابر ہو تو عورت کو باندی کی قیمت ملے گی عین باندی نہیں ملے گی، کیوں کہ نفس باندی پر ملکیت کا حاصل ہونا باہمی رضامندی کے بغیر ممکن نہیں ہے اور یہاں باہمی رضامندی معدوم ہے، اس لیے باندی کی قیمت واجب ہوگی باندی نہیں واجب ہوگی۔

وَإِنِ اخْتَلَفَا فِي الْإِجَارَةِ قَبْلَ اسْتِيْفَاءِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا، مَعْنَاهُ اخْتَلَفَا فِي الْبَدَلِ أَوْفِي الْمُبْدَلِ، لِأَنَّ التَّحَالُفَ فِي الْبَيْعِ قَبْلَ الْقَبْضِ عَلٰى وَفَاقِ الْقِيَاسِ عَلٰى مَا مَرَّ، وَالْإِجَارَةُ قَبْلَ قَبْضِ الْمَنْفَعَةِ نَظِيْرُ الْبَيْعِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ، وَكَلَامُنَا قَبْلَ اسْتِيْفَاءِ الْمَنْفَعَةِ،فَإِنْ وَقَعَ الْإِخْتِلَافُ فِي الْأُجْرَةِ يَبْدَأُ بِيَمِيْنِ الْمُسْتَاجِرِ، لِأَنَّهُ مُنْكِرٌ لِوُجُوْبِ الْأُجْرَةِ، وَ إِنْ وَقَعَ فِي الْمَنْفَعَةِ يَبْدَأُ بِيَمِيْنِ الْمُوْجِرِ فَأَيُّهُمَا نَكَلَ لَزِمَهُ دَعْوٰى صَاحِبِهِ، وَأَيُّهُمَا

أَقَامَ الْبَيِّنَةَ قُبِلَتْ، وَلَوْ أَقَامَاهَا فَبَيِّنَةُ الْمُوَاجِرِ أَوْلٰى إِنْ كَانَ الْإِخْتِلَافُ فِي الْأُجْرَةِ، وَإِنْ كَانَ فِي مَنَافِعَ فَبَيِّنَةُ الْمُسْتَاجِرِ أَوْلٰى، وَإِنْ كَانَ فِيهِمَا قُبِلَتْ بَيِّنَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِيمَا يَدَّعِيهِ مِنَ الْفَضْلِ نَحْوُ أَنْ يَدَّعِيَ هٰذَا شَهْرًا بِعَشَرَةٍ، وَالْمُسْتَاجِرُ شَهْرَيْنِ بِخَمْسَةٍ، يُقْضٰى بِشَهْرَيْنِ بِعَشَرَةٍ:

ترجمه: اور اگر معقود علیہ کو وصول کرنے سے پہلے موجر اور مستاجر میں اختلاف ہوا تو دونوں قسم کھالیں اور اجارہ پھر لیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نے اجرت میں یا معقود علیہ میں اختلاف کیا ہو، کیوں کہ قبضہ سے پہلے بیع میں تحالف قیاس کے مطابق ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور منفعت وصول کرنے سے پہلے اجارہ، مبیع پر قبضہ سے پہلے بیع کی نظیر ہے اور ہماری گفتگو منفعت وصول کرنے سے پہلے میں ہے۔ پھر اگر اجرت کے متعلق اختلاف ہو تو مستاجر کی قسم سے آغاز کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ وجوبِ اجرت کا منکر ہے۔ اور اگر منفعت میں اختلاف رونما ہو تو موجر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی اور ان میں سے جس نے بھی قسم سے انکار کر دیا اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہو جائے گا اور جس نے بینہ قائم کیا اس کا بینہ قبول کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو مواجر کا بینہ اولیٰ ہے اگر اجرت میں اختلاف ہو اور اگر منافع میں اختلاف ہو تو مستاجر کا بینہ اولیٰ ہے اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو ان میں سے ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں مقبول ہوگا جس کا وہ مدعی ہے مثلاً موجر دعویٰ کر رہا ہے کہ اس نے دس درہم میں ایک ماہ کے لیے دیا ہے اور مستاجر دعویٰ کر رہا ہے کہ اس نے پانچ درہم میں دو ماہ کے لیے لیا ہے تو دس درہم میں دو ماہ کے لیے فیصلہ کیا جائے گا۔

اللغات:

﴿استیفاء﴾ پوری وصولی۔ ﴿تحالفا﴾ دونوں قسمیں کھائیں گے۔ ﴿ترادّا﴾ دونوں لوٹائیں گے۔ ﴿نکل﴾ قسم دینے سے انکار کیا۔ ﴿بینة﴾ گواہی، شواہد۔ ﴿فضل﴾ اضافہ، زیادتی۔

اجارہ میں اختلاف اور قسم کا موقع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موجر اور مستاجر کے مابین اجرت کی مقدار میں یا معقود علیہ (منفعت) کی مقدار میں منافع حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہوا تو دونوں سے قسم لیکر عقد اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔ کیوں کہ مبیع پر مشتری کے قبضہ سے پہلے اختلاف کی صورت میں باہمی قسم لینا قیاس کے مطابق ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور منفعت پر قبضہ کرنے سے پہلے اجارہ بھی بیع قبل قبض المبیع کی نظیر ہے، اس لیے کہ دونوں عقد معاوضہ ہیں اور چونکہ ہماری گفتگو اور زیر بحث مسئلہ بھی منفعت حاصل کرنے سے پہلے کے اجارے میں ہے اس لیے یہ صورت بیع قبل قبض المبیع کے مشابہ ہے اور بیع قبل قبض المبیع کی صورت میں بہ وقت اختلاف تحالف جاری ہوتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی تحالف جاری ہوگا۔

فان وقع الاختلاف الخ اِس کا حاصل یہ ہے کہ موجر اور مستاجر کا اختلاف اگر اجرت کی مقدار میں ہو تو مستاجر سے قسم کی ابتداء کی جائے گی اور اگر منفعت میں اختلاف ہو تو موجر سے قسم کی ابتداء ہوگی، کیوں کہ پہلی صورت میں مستاجر زیادتی منفعت کا منکر ہے اور فائدہ قسم کے جلدی ظاہر ہونے کے لیے منکر سے قسم کا آغاز کیا جاتا ہے۔ اب اگر ان میں سے کسی نے قسم سے انکار کر دیا تو اس

پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہو جائے گا اور اس کا ساتھی جو بھی کہے گا وہ اُسے ماننا پڑے گا۔ اسی طرح اگر ان میں سے کسی ایک نے بینہ پیش کیا تو اس کا بینہ مقبول ہوگا اور بینہ کی وجہ سے اس کا دعویٰ بھی راجح اور غالب ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو اختلاف کی نوعیت دیکھی جائے گی کہ اجرت میں اختلاف ہے یا منفعت میں؟ اگر اجرت میں اختلاف ہو تو موجر کا بینہ مقبول ہوگا، اس لیے کہ اسی کا بینہ زیادتی اجرت کو ثابت کرتا ہے اور بینات اثبات ہی کے لیے وضع کیے گئے ہیں لہٰذا جو بینہ زیادہ مثبت ہوگا۔ وہی معتبر ہوگا۔ اور اگر منفعت میں اختلاف ہو تو مستاجر کا بینہ مقبول ہوگا، اس لیے کہ منفعت کی زیادتی اسی کے بینہ سے ثابت ہو رہی ہے اور اگر اجرت اور منفعت دونوں میں اختلاف ہو تو موجر اور مستاجر دونوں میں سے ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں مقبول ہوگا جس کا وہ مدعی ہے چنانچہ اگر موجر یہ کہے کہ یہ مکان دس درہم کے عوض ایک ماہ کے لیے کرایے پر ہے اور مستاجر کہے کہ یہ مکان پانچ درہم کے عوض دو ماہ کے لیے کرایے پر ہے تو چونکہ مستاجر کے دعویٰ میں دو ماہ زیادہ ہے اور موجر کے دعویٰ میں دس درہم زیادہ ہے اس لیے قاضی یہ فیصلہ کرے گا کہ یہ مکان دس درہم کے عوض دو ماہ کے لیے کرایے پر ہے۔

قَالَ وَإِنِ اخْتَلَفَا بَعْدَ الْإِسْتِيْفَاءِ لَمْ يَتَحَالَفَا وَكَانَ الْقَوْلُ قَوْلُ الْمُسْتَاجِرِ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ ظَاهِرٌ، لِأَنَّ هَلَاكَ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ يَمْنَعُ التَّحَالُفَ عِنْدَهُمَا، وَكَذَا عَلٰى أَصْلِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الْهَلَاكَ إِنَّمَا لَايَمْنَعُ عِنْدَهُ فِي الْمَبِيْعِ لِمَا أَنَّ لَهُ قِيْمَةً تَقُوْمُ مَقَامَهُ فَيَتَحَالَفَانِ عَلَيْهَا، وَلَوْ جَرَى التَّحَالُفُ هٰهُنَا وَفُسِخَ الْعَقْدُ فَلَا قِيْمَةَ، لِأَنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَتَقَوَّمُ بِنَفْسِهَا بَلْ بِالْعَقْدِ وَتَبَيَّنَ أَنَّهُ لَاعَقْدَ، وَإِذَا امْتَنَعَ فَالْقَوْلُ لِلْمُسْتَاجِرِ مَعَ يَمِيْنِهِ، لِأَنَّهُ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ عَلَيْهِ:

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر منافع وصول کرنے کے بعد دونوں کا اختلاف ہوا تو دونوں قسم نہیں کھائیں گے اور مستاجر کا قول معتبر ہوگا اور حضرات شیخینؒ کے یہاں یہ ظاہر ہے، کیوں کہ ان کے یہاں معقود علیہ کا تلف ہونا ہلاکت سے مانع ہے اور ایسے ہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اصل پر بھی ہے، اس لیے کہ معقود علیہ کی ہلاکت سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مبیع میں تحالف کا غیر ممتنع ہونا اس وجہ سے ہے کہ مبیع کی قیمت مبیع کے قائم مقام ہوتی ہے لہٰذا دونوں قیمت پر قسم کھائیں گے۔ اور اگر اس جگہ تحالف جاری ہوا اور عقد فسخ کر دیا گیا تو کوئی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ منافع بذات خود قائم نہیں ہوتے، بلکہ عقد کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ عقد نہیں ہے، اور جب تحالف ممتنع ہو گیا تو یمین کے ساتھ مستاجر کا قول معتبر ہوگا کیوں کہ وہی مدعیٰ علیہ ہے۔

اللغات:

﴿استیفاء﴾ وصول، پورا حصول۔ ﴿لم یتحالفا﴾ آپس میں قسمیں نہیں کھائیں۔

اجارہ میں اختلاف اور قسم کا موقع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موجر اور مستاجر نے عقد اجارہ میں منافع حاصل کرنے کے بعد اختلاف کیا ہو تو اس صورت میں دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ مستاجر کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ حضرات شیخین کے

یہاں تحالف کا عدم وجوب ظاہر ہے، کیوں کہ ان حضرات کے یہاں معقود علیہ کے معدوم ہونے سے تحالف ممتنع ہو جاتا ہے اور صورت مسئلہ میں معقود علیہ منفعت ہے اور منفعت وصول کرلی گئی ہے اس لیے وہ معدوم ہو چکی ہے، لہٰذا تحالف بھی معدوم ہو جائے گا اور موجر ومستاجر سے قسم نہیں لی جائے گی۔

اور حضرات شیخین عِیہما کی طرح امام محمد رالٹیلیہ کی اصل پر بھی تحالف کا ممتنع ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ امام محمد رالٹیلیہ کے یہاں مبیع میں تحالف کا ممتنع نہ ہونا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مبیع کی قیمت اس کے قائم مقام ہوتی ہے اور اگر مبیع اور معقود علیہ معدوم ہو جائے تو پھر دونوں سے اس کی قیمت پر قسم لی جاتی ہے، لیکن اگر عقد اجارہ میں عاقدین سے قسم لی گئی اور اس کے بعد اجارہ کو فسخ کر دیا گیا تو ظاہر ہے کہ منافع کی کوئی قیمت نہیں ہوگی، کیوں کہ منافع بذات خود قائم نہیں ہوتے، بلکہ عقد کے ساتھ قائم ہوتے ہیں، لیکن جب اجارہ کو فسخ کر دیا گیا تو یہ واضح ہو گیا کہ نہ تو اس کی منفعت قائم ہے اور نہ ہی اس کی قیمت موجود ہے اور جب منفعت اور قیمت دونوں معدوم ہیں تو ظاہر ہے کہ تحالف بھی معدوم ہوگا اور اب مستاجر کی یمین کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، کیوں کہ مستاجر ہی مدعیٰ علیہ ہے اور اسی پر استحقاق ثابت ہوا ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ بہ وقت اختلاف بینہ نہ ہونے کی صورت میں یمین کے ساتھ مدعیٰ علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں بھی یمین کے ساتھ مستاجر جو مدعیٰ علیہ ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔

وَإِنِ اخْتَلَفَا بَعْدَ اسْتِيفَاءِ بَعْضِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ تَحَالَفَا وَفُسِخَ الْعَقْدُ فِيْمَا بَقِيَ وَكَانَ الْقَوْلُ فِي الْمَاضِيْ قَوْلَ الْمُسْتَاجِرِ، لِأَنَّ الْعَقْدَ يَنْعَقِدُ سَاعَةً فَسَاعَةً فَيَصِيْرُ فِيْ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْمَنْفَعَةِ كَأَنَّ ابْتِدَاءَ الْعَقْدِ عَلَيْهَا، بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّ الْعَقْدَ فِيْهِ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَإِذَا تَعَذَّرَ فِي الْبَعْضِ تَعَذَّرَ فِي الْكُلِّ.

ترجمہ: اور اگر کچھ معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد دونوں کا اختلاف ہوا تو دونوں قسم کھائیں اور مابقی میں عقد فسخ کر دیا جائے اور زمانۂ ماضی کے متعلق مستاجر کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ عقدِ اجارہ تھوڑا تھوڑا منعقد ہوتا ہے، لہٰذا منفعت کے ہر جزء میں ایسا ہو جائے گا گویا کہ اس پر ابھی عقد منعقد ہوا ہے، برخلاف بیع کے، کیوں کہ اس میں یکبارگی عقد منعقد ہوتا ہے لہٰذا جب بعض میں فسخ متعذر ہو گیا تو کل میں متعذر ہو جائے گا۔

اللغات:

﴿استیفاء﴾ وصولی۔ ﴿تحالفا﴾ دونوں قسمیں کھائیں گے۔ ﴿دفعة﴾ یکبارگی، ایک ہی دم میں۔ ﴿تعذر﴾ ناممکن ہوا، مشکل ہوا۔

اجارہ میں کچھ منافع وصول ہونے کے بعد اختلاف اور قسم کا موقع:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر موجر اور مستاجر نے عقد اجارہ کے کچھ منافع حاصل کرنے کے بعد اختلاف کیا تو اب دونوں سے قسم لی جائے گی، اور قسم لینے کے بعد مابقی میں عقد کو فسخ کر دیا جائے گا اور جو گزر گیا ہے اس سلسلے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ عقد اجارہ یکبارگی منعقد نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا منعقد ہوتا ہے اور جیسے جیسے منفعت وجود پزیر ہوتی ہے ویسے ویسے عقد اجارہ بھی

ظہور میں آتا ہے اور منفعت کے ہر ہر جزء پر نئے عقد کا ورود ہوتا ہے لہٰذا اس حوالے سے بعض منفعت حاصل کرنے کے بعد جو اختلاف ہوگا وہ اختلاف حصولِ منفعت سے پہلے ہوگا اور حصول منفعت سے پہلے تحالف جاری ہوتا ہے اس لیے عاقدین سے قسم لیکر مابقی میں عقد اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا اور جو منافع حاصل کر لیے گئے ہیں اس سلسلے میں یمین کے ساتھ متاجر کا قول معتبر ہوگا۔

بخلاف البیع الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عقد بیع کا معاملہ عقد اجارہ سے الگ ہے، کیوں کہ بیع میں یکبارگی عقد منعقد ہوتا ہے اب اگر بیع میں مشتری نے بعض مبیع پر قبضہ کیا اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو ظاہر ہے کہ اس بعض میں عقد بیع کو فسخ کرنا متعذر ہوگیا اور جب بعض میں عقد کا فسخ متعذر ہوگیا ہے تو کل میں بھی فسخ متعذر ہو جائے گا اس لیے کہ بیع میں پورا عقد یکبارگی منعقد ہوتا ہے اور جب فسخ متعذر ہے تو تحالف بھی متعذر ہوگا، کیوں کہ فسخ ہی کے لیے تحالف واجب ہوتا ہے۔

قَالَ وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمَوْلٰی وَالْمُكَاتَبُ فِيْ مَالِ الْكِتَابَةِ لَمْ يَتَحَالَفَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَقَالَا يَتَحَالَفَانِ وَتَفْسُخُ الْكِتَابَةُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لِأَنَّهُ عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ يَقْبَلُ الْفَسْخَ فَأَشْبَهَ الْبَيْعَ، وَالْجَامِعُ أَنَّ الْمَوْلٰی يَدَّعِيْ بَدَلًا زَائِدًا يُنْكِرُهُ الْعَبْدُ، وَالْعَبْدُ يَدَّعِي اسْتِحْقَاقَ الْعِتْقِ عَلَيْهِ عِنْدَ أَدَاءِ الْقَدْرِ الَّذِيْ يَدَّعِيْهِ، وَالْمَوْلٰی يُنْكِرُهُ فَيَتَحَالَفَانِ كَمَا إِذَا اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ الْبَدَلَ مُقَابَلٌ بِفَكِّ الْحَجْرِ فِيْ حَقِّ الْيَدِ وَالتَّصَرُّفُ لِلْحَالِ وَهُوَ سَالِمٌ لِلْعَبْدِ، وَإِنَّمَا يَنْقَلِبُ مُقَابَلًا لِلْعِتْقِ عِنْدَ الْأَدَاءِ فَقَبْلَهُ لَا مُقَابَلَةَ فَبَقِيَ اخْتِلَافًا فِيْ قَدْرِ الْبَدَلِ لَا غَيْرَ فَلَا يَتَحَالَفَانِ:

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ اور مکاتب نے مالِ کتابت میں اختلاف کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے یہاں دونوں قسم نہیں کھائیں گے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ قسم کھائیں گے اور کتابت فسخ کر دی جائے گی اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے، کیوں کہ عقدِ کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے، لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہوگیا اور علتِ جامعہ یہ ہے کہ مولیٰ ایسے زائد بدل کا مدعی ہے جس کا غلام منکر ہے اور غلام اپنے آقا پر استحقاقِ عتق کا دعویٰ کر رہا ہے اس مقدار کے اداء کرنے پر جس کا وہ مدعی ہے حالانکہ مولیٰ اس کا منکر ہے اس لیے دونوں قسم کھائیں گے جیسے کہ اس صورت میں جب دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا ہو۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ اور فی الحال تصرف کے حق میں بدل فکِ حجر کا مقابل ہے اور یہ چیز غلام کے لیے سالم ہے اور یہ بدل کتابت اداء کرتے وقت آزادی کا مقابل ہوکر منقلب ہو جائے گا، لیکن بدل کتابت اداء کرنے سے پہلے مقابل نہیں ہے، لہٰذا صرف بدل کی مقدار میں اختلاف باقی رہا اس لیے دونوں قسم کھائیں گے۔

اللغات:

﴿لم یتحالفا﴾ قسمیں نہیں کھائیں گے۔ ﴿یدّعی﴾ دعویٰ کرتا ہے۔ ﴿ثمن﴾ قیمت۔

بدل کتابت میں اختلاف کی صورت میں یمین کس سے لی جائے گی:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب میں بدل کتابت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے، مولیٰ کہے کہ بدلِ کتابت پانچ سو درہم ہیں اور غلام کہے کہ تین سو درہم ہیں تو اس اختلاف میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تحالف نہیں ہے اور یمین کے ساتھ مکاتب کا قول معتبر ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ مولیٰ اور غلام دونوں قسم کھائیں گے اور اس کے بعد عقدِ کتابت کو فسخ کر دیا جائے گا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ عقد کتابت ایسا عقد ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے اور چونکہ عقد بیع بھی فسخ کو قبول کرتا ہے اس لیے عقد کتابت عقد بیع کے مشابہ ہے اور بیع میں اگر بائع اور مشتری کے مابین مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو عاقدین سے قسم لی جاتی ہے، لہٰذا اگر مقد کتابت میں بدل کی مقدار میں مولیٰ اور مکاتب کا اختلاف ہو جائے تو یہ دونوں بھی قسم کھائیں گے، اس لیے کہ مولیٰ بدل زائد کا مدعی ہے اور غلام اس کا منکر ہے اور اب فیصلے کا واحد راستہ تحالف ہے، اس لیے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

ولأبي حنيفة رحمۃ اللہ علیہ الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بدل کتابت عتق کا مقابل نہیں ہے، بلکہ قبضہ اور تصرف کے حوالے سے مکاتب کو جو ممانعت ہوتی ہے اسے دور اور ختم کرنے کا مقابل ہے اور قبضہ اور تصرف کی ممانعت مکاتب کے حق میں معدوم ہے، اس لیے کہ مولیٰ بھی مکاتب کے مکاتب ہونے پر راضی ہے، اس لیے بدلِ کتابت فی الحال انہی چیزوں کا مقابل ہے اور عتق کا مقابل نہیں ہے، عتق کا تو اس وقت مقابل ہوگا جب مکاتب بدلِ کتابت کو اداء کرے گا اور مکاتب ابھی بدلِ کتابت کو ادا نہیں کر رہا ہے، اس لیے اس کا اور اس کے مولیٰ کا اختلاف صرف بدل کی مقدار میں ہوگا اور چونکہ اس اختلاف میں صرف مولیٰ زائد بدل کا مدعی ہے اور غلام اس پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا ہے، بلکہ وہ تو مقدار زائد کا منکر ہے تو جب ایک ہی مدعی ہے اور دوسرا منکر ہے تو پھر تحالف کیسے واجب ہوگا؟ تحالف تو اس صورت میں واجب ہوتا جب دونوں منکر ہوتے، اس لیے یہاں تحالف واجب نہیں ہوگا اور جو منکر ہے یعنی مکاتب اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

قَالَ وَاِذَا اخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ فِيْ مَتَاعِ الْبَيْتِ فَمَا يَصْلُحُ لِلرِّجَالِ فَهُوَ لِلرَّجُلِ كَالْعَمَامَةِ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ شَاهِدٌ لَهُ، وَمَا يَصْلُحُ لِلنِّسَاءِ فَهُوَ لِلْمَرْأَةِ كَالْوِقَايَةِ لِشَهَادَةِ الظَّاهِرِ لَهَا، وَمَا يَصْلُحُ لَهُمَا كَالْآنِيَةِ فَهُوَ لِلرَّجُلِ، لِأَنَّ الْمَرْأَةَ وَمَا فِيْ يَدِهَا فِيْ يَدِ الزَّوْجِ، وَالْقَوْلُ فِي الدَّعَاوِيْ لِصَاحِبِ الْيَدِ، بِخِلَافِ مَايَخْتَصُّ بِهَا، لِأَنَّهُ يُعَارِضُهُ ظَاهِرٌ أَقْوٰى مِنْهُ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ مَا اِذَا كَانَ الْاِخْتِلَافُ فِيْ حَالِ قِيَامِ النِّكَاحِ أَوْ بَعْدَ مَا وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ:

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر میاں بیوی نے گھر کے سامان میں اختلاف کیا تو جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ مرد کے لیے ہوں گی جیسے عمامہ، اس لیے کہ ظاہر حال اس کے حق میں مشاہد ہے اور جو چیزیں عورتوں کے لائق ہیں وہ عورت کے لیے ہوگی جیسے اوڑھنی کا سربند اس لیے کہ ظاہر حال اس کے حق میں مشاہد ہے، اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہوں گی جیسے برتن تو وہ مرد کے لیے ہے، کیوں کہ عورت اور جو کچھ اس کے پاس ہوتا ہے سب مرد کے قبضہ میں ہوتا ہے، اور دعووں میں قابض ہی کا قول معتبر ہوتا ہے، برخلاف ان

چیزوں کے جوعورتوں کے ساتھ مختص ہوتی ہیں، کیوں کہ اب اس ظاہر سے زیادہ قوی ظاہر اس کے معارض ہے۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ اختلاف بقائے نکاح کی حالت میں ہو یا وقوع فرقت کے بعد ہو۔

اللغاتُ:

﴿متاع﴾ ساز و سامان۔ ﴿عمامة﴾ پگڑی۔ ﴿وقاية﴾ دوپٹہ باندھنے والی پٹی۔ ﴿انیه﴾ برتن۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿فرقة﴾ علیحدگی۔

زوجین میں گھر کے سامان کے متعلق اختلاف کی صورت:

صورت مسئلہ تو بالکل واضح ہے کہ اگر زوجین میں گھر کے سامان کے حوالے سے اختلاف ہو جائے اور میاں بیوی میں سے ہر ایک ہر سامان پر اپنا دعویٰ کرنے لگے تو فیصلہ کی نوعیت اس طرح ہوگی کہ جو سامان شوہر کے لائق ہوں اور مرد ہی انہیں استعمال کرتے ہیں جیسے عمامہ، ٹوپی، جوتا اور کرتا وغیرہ، ان کے متعلق تو شوہر کا قول معتبر ہوگا اور جو چیزیں بیوی کے لائق ہیں اور عورتیں انہیں استعمال کرتی ہیں جیسے چوڑی، نقاب، زیور اور اوڑھنی وغیرہ تو ان کے متعلق بیوی کا قول معتبر ہوگا، کیوں کہ عمامہ وغیرہ میں ظاہر حال شوہر کے موافق ہے امور چوڑی وغیرہ میں عورت کے موافق ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ ظاہر حال جس کے موافق ہوتا ہے اسی کا قول بھی معتبر ہوتا ہے لہٰذا جن چیزوں میں ظاہر حال مرد کے موافق ہوگا وہ مرد کے لیے ہوں گی اور جن میں عورت کے موافق ہوگا وہ عورت کے لیے ہوں گے، اور وہ سامان جو دونوں کے کام کرتا ہے اور دونوں کے لائق ہے جیسے کھانے پینے کے برتن وغیرہ تو اس میں بھی مرد ہی کا قول معتبر ہوگا، کیوں کہ عورت بھی مرد کی ہوتی ہے اور اس کے قبضے میں جو کچھ ہوتا ہے وہ بھی مرد ہی کا ہوتا ہے اور دعاوی میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں بھی مرد ہی کی بات معتبر ہوگی، ہاں جو چیزیں عورتوں کے لیے مخصوص ہیں اور مرد کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہوتا ان چیزوں کے متعلق عورت کا دعویٰ معتبر ہوگا اور وہ چیزیں عورت کو دی جائیں گے، اس لیے کہ اگر چہ شوہر کا ظاہری قبضہ اس کے حق میں مشاہد ہے لیکن عورت کا اختصاص اس سے بھی زیادہ قوی اور مضبوط ہے اور اقویٰ ہی کو ہر جگہ ترجیح ملتی ہے، لہٰذا یہاں بھی عورت کا اختصاص جو شوہر کے ظاہری قبضہ سے اقویٰ ہے وہی راجح ہوگا اور اسی کا اعتبار بھی ہوگا۔

و لا فرق الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی کا اختلاف خواہ بقائے نکاح کی حالت میں ہو یا دونوں میں فرقت کے بعد ہو بہر صورت اس کا حکم وہی ہے جو مذکور ہے۔

فَإِنْ مَاتَ أَحَدُهُمَا وَاخْتَلَفَ وَرَثَتُهُ مَعَ الْآخَرِ فَمَايَصْلُحُ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ فَهُوَ لِلْبَاقِي مِنْهُمَا، لِأَنَّ الْيَدَ لِلْحَيِّ دُوْنَ الْمَيِّتِ، وَهٰذَا الَّذِيْ ذَكَرْنَاهُ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ يُدْفَعُ إِلَى الْمَرْأَةِ مَا يُجَهَّزُ بِهِ مِثْلُهَا، وَالْبَاقِيْ لِلزَّوْجِ مَعَ يَمِيْنِهِ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْمَرْأَةَ تَأْتِيْ بِالْجِهَازِ، وَهٰذَا أَقْوٰى فَيَبْطُلُ بِهِ ظَاهِرُ يَدِ الزَّوْجِ ثُمَّ فِي الْبَاقِيْ لَا مُعَارِضَ لِظَاهِرِهِ فَيُعْتَبَرُ، وَالطَّلَاقُ وَالْمَوْتُ سَوَاءٌ لِقِيَامِ الْوَرَثَةِ مَقَامَ مُوْرِثِهِمْ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ مَا كَانَ لِلرِّجَالِ فَهُوَ لِلرَّجُلِ وَمَا كَانَ لِلنِّسَاءِ فَهُوَ لِلْمَرْأَةِ وَمَايَكُوْنُ لَهُمَا فَهُوَ لِلرَّجُلِ أَوْ لِوَرَثَتِهِ

لِمَا قُلْنَا لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللّٰہِ عَلَيْهِ ، وَالطَّلَاقُ وَالْمَوْتُ سَوَاءٌ لِقِيَامِ الْوَارِثِ مَقَامَ الْمُوْرِثِ، وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَمْلُوْكًا فَالْمَتَاعُ لِلْحُرِّ فِي حَالَةِ الْحَيَاةِ، لِأَنَّ يَدَ الْحُرِّ أَقْوٰى، وَلِلْحَيِّ بَعْدَ الْمَمَاتِ، لِأَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْمَيِّتِ فَخَلَتْ يَدُ الْحَيِّ عَنِ الْمُعَارِضِ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللّٰہِ عَلَيْهِ ، وَقَالَا الْعَبْدُ الْمَأْذُوْنُ لَهُ فِي التِّجَارَةِ وَالْمُكَاتَبُ بِمَنْزِلَةِ الْحُرِّ، لِأَنَّ لَهُمَا يَدًا مُعْتَبَرَةً فِي الْخُصُوْمَاتِ:

ترجمه: پھر اگر زوجین میں سے ایک مرگیا اور اس کے ورثاء نے دوسرے کے ساتھ اختلاف کیا تو جو چیزیں مردوں اور عورتوں کے لائق ہیں وہ ان میں سے زندہ باقی بچے ہوئے کے لیے ہیں، کیوں کہ زندہ کا قبضہ ہوتا ہے مردہ کا نہیں، اور یہ جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عورت کو وہ سامان دیدیا جائے جسے وہ جہیز کے طور پر لاتی ہے اور باقی سامان شوہر کی یمین کے ساتھ اسے دیدیا جائے گا، اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ عورت جہیز لاتی ہے اور یہ زیادہ قوی ہے لہٰذا اس سے شوہر کا ظاہری قبضہ باطل ہوجائے گا پھر باقی میں قبضۂ شوہر کے ظاہر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اس لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور طلاق اور موت برابر ہیں، اس لیے کہ ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو سامان مردوں کے لائق ہے وہ مرد کے لیے ہوگا اور جو عورتوں کے لیے زیبا ہے وہ عورت کے لیے ہوگا اور جو دونوں کے لائق ہے وہ مرد کے لیے ہے یا اس کے ورثاء کے لیے ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے بیان کی ہے۔ اور طلاق اور موت برابر ہیں، اس لیے کہ وارث مورث کے قائم مقام ہوتا ہے، اور اگر زوجین میں سے کوئی مملوک ہو تو بحالتِ حیات سامان آزاد کے لیے ہوگا، کیوں کہ آزاد کا قبضہ زیادہ قوی ہوتا ہے اور مرنے کے بعد زندہ کے لیے ہوگا، کیوں کہ میت کا کوئی قبضہ نہیں ہوتا، لہٰذا زندہ کا قبضہ معارض سے خالی ہوگیا، اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ہے حضراتِ صاحبین رحمہما اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ عبد ماذون لہ فی التجارۃ اور مکاتب آزاد کے درجے میں ہیں، کیوں کہ خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿حیّ﴾ زندہ۔ ﴿یجھّز﴾ سامان دیا جاتا ہے۔ ﴿خلت﴾ خالی ہوگیا۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں ایک زوج کے مرجانے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک مرجائے اور پھر میت کے ورثاء میں اور جو زندہ ہو اس میں سامان کے متعلق اختلاف ہوجائے تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پورا سامان زوجین میں سے جو زندہ ہو اس کو ملے گا، کیوں کہ زندہ شخص کا قبضہ معتبر ہوتا ہے اور مُردے کا کوئی قبضہ نہیں ہوتا، اس لیے سامان بھی زندہ ہی کو ملے گا اور مُردے کا یا اس کے ورثاء کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت بطور جہیز جو سامان لاتی ہے وہ سامان تو اس کو دیدیا جائے یا اگر وہ مر

گئی ہوتو اس کے ورثاء کو دیدیا جائے، اس لیے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ عورت جہیز لاتی ہے، لہٰذا عورت کے اس حال کے پیشِ نظر شوہر کا ظاہری قبضہ فوت ہو جائے گا اور عورت ظاہری حال اس پر غالب ہو جائے گا۔ اس لیے سامان جہیز کے مثل تو عورت کو سامان دیا جائے گا اور اس کے بعد جو سامان بچے گا چونکہ اس میں شوہر کے ظاہری قبضے کا کوئی معارض نہیں ہے، اس لیے اس کا اعتبار ہوگا اور وہ سامان شوہر کو دیدیا جائے گا۔

اور اس سلسلے میں طلاق اور موت دونوں کا حکم برابر ہے یعنی خواہ زوجین میں سے کوئی مر گیا ہو یا شوہر نے عورت کو طلاق دیدی ہو بہرصورت حکم وہی ہے جو ابھی بیان کیا گیا ہے، کیوں کہ ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں لہٰذا جو حکم مورث کا ہے وہی وارث کا بھی ہوگا۔

حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حکم وہی ہے جو اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے یعنی جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ مرد کو دی جائیں، جو عورتوں کے لائق ہیں وہ عورت کو دی جائیں اور جو دونوں کے لائق ہیں وہ بھی مرد کو دی جائیں جیسا کہ ماقبل میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے اس کی دلیل بیان کی جا چکی ہے اور امام ابویوسفؒ کی طرح ان کے یہاں موت اور طلاق دونوں کا حکم ایک اور یکساں ہے۔

واذا کان أحدهما مملوکا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک مملوک ہو تو پورا سامان آزاد کے لیے ہوگا، اس لیے کہ مملوک کی بہ نسبت آزاد کا قبضہ زیادہ قوی ہوتا ہے، ہاں اگر ان میں سے کوئی مر جائے تو پھر جو زندہ ہے اس کو پورا سامان ملے گا خواہ زندہ باقی مملوک ہو یا آزاد ہو، اس لیے کہ میت کا کوئی قبضہ ہی نہیں ہوتا اور اس کے مقابلے میں زندہ بچے ہوئے شخص کا قبضہ معارضہ سے پاک ہو گیا ہے، لہٰذا پورا سامان زندہ شخص کو ملے گا، یہ حکم حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ مأذون لہ فی التجارۃ غلام اور مکاتب دونوں آزاد کے درجے میں ہیں، اس لیے کہ خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے، لہٰذا جو حکم آزاد کا ہوگا وہی ان کا بھی ہوگا۔

فَصْلٌ فِيْ مَنْ لَا يَكُوْنُ خَصْمًا

یہ فصل ان لوگوں کے بیان میں ہے جو خصم نہیں ہوتے

اس سے پہلے ان لوگوں کا بیان تھا جو خصم اور مدعیٰ علیہ ہوتے ہیں اور یہاں سے ان لوگوں کا بیان ہے جو خصم نہیں ہوتے اور چونکہ کتاب الدعویٰ کی مناسبت سے خصم ہونا اصل ہے، اس لیے پہلے خصم ہونے والوں کے احکام بیان کیے گئے ہیں۔

وَاِذَا قَالَ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ هٰذَا الشَّيْءُ أَوْدَعَنِيْهِ فُلَانُ الْغَائِبِ أَوْرَهَنَهٗ عِنْدِيْ أَوْ غَصَبْتُهٗ مِنْهُ وَأَقَامَ بَيِّنَةً عَلٰى ذٰلِكَ فَلَا خُصُوْمَةَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْمُدَّعِيْ، وَكَذَا اِذَا قَالَ اٰجَرَنِيْهِ وَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ، لِأَنَّهٗ أَثْبَتَ بِالْبَيِّنَةِ أَنَّ يَدَهٗ لَيْسَتْ بِيَدِ خُصُوْمَةٍ، وَقَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ لَاتَنْدَفِعُ، لِأَنَّهٗ تَعَذَّرَ إِثْبَاتُ الْمِلْكِ لِلْغَائِبِ لِعَدَمِ الْخَصْمِ عَنْهُ وَدَفْعِ الْخُصُوْمَةِ بِنَاءً عَلَيْهِ، قُلْنَا مُقْتَضَى الْبَيِّنَةِ شَيْئَانِ، ثُبُوْتُ الْمِلْكِ لِلْغَائِبِ وَلَا خَصْمَ فِيْهِ فَلَمْ يَثْبُتْ، وَدَفْعُ خُصُوْمَةِ الْمُدَّعِيْ وَهُوَ خَصْمٌ فِيْهِ فَيَثْبُتُ وَهُوَ كَالْوَكِيْلِ بِنَقْلِ الْمَرْأَةِ وَإِقَامَتِهَا الْبَيِّنَةَ عَلَى الطَّلَاقِ كَمَا بَيَّنَّا مِنْ قَبْلُ وَلَا تَنْدَفِعُ بِدُوْنِ إِقَامَةِ الْبَيِّنَةِ كَمَا قَالَ ابْنُ أَبِيْ لَيْلٰى، لِأَنَّهٗ صَارَ خَصْمًا بِظَاهِرِ يَدِهٖ فَهُوَ بِإِقْرَارِهٖ يُرِيْدُ أَنْ يُحَوِّلَ حَقًّا مُسْتَحِقًّاعَلٰى نَفْسِهٖ فَلَا يُصَدَّقُ اِلَّا بِحُجَّةٍ، كَمَا اِذَا ادَّعٰى تَحْوِيْلَ الدَّيْنِ عَنْ ذِمَّتِهٖ اِلٰى ذِمَّةِ غَيْرِهٖ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اٰخِرًا اِنْ كَانَ الرَّجُلُ صَالِحًا فَالْجَوَابُ كَمَا قُلْنَا، وَاِنْ كَانَ مَعْرُوْفًا بِالْحِيَلِ لَا تَنْدَفِعُ عَنْهُ الْخُصُوْمَةُ،لِأَنَّ الْمُحْتَالَ مِنَ النَّاسِ قَدْ يَدْفَعُ مَالَهٗ اِلٰى مُسَافِرٍ يُوْدِعُهٗ اِيَّاهُ وَيَشْهَدُ عَلَيْهِ الشُّهُوْدُ فَيَحْتَالُ لِإِبْطَالِ حَقِّ غَيْرِهٖ فَإِذَا اتَّهَمَهُ الْقَاضِيْ بِهٖ لَا يَقْبَلُهٗ، وَلَوْ قَالَ الشُّهُوْدُ أَوْدَعَهٗ رَجُلٌ لَا نَعْرِفُهٗ لَا تَنْدَفِعُ عَنْهُ الْخُصُوْمَةُ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُوْنَ الْمُوْدِعُ هُوَ هٰذَا الْمُدَّعِيْ، لِأَنَّهٗ مَاأَحَالَهٗ اِلٰى مُعَيَّنٍ لِيُمْكِنُ الْمُدَّعِيْ مِنْ اِتِّبَاعِهٖ فَلَوْ انْدَفَعَتْ لِتَضَرَّرَ بِهِ الْمُدَّعِيْ، وَلَوْ قَالُوْا نَعْرِفُهٗ بِوَجْهِهٖ وَلَا نَعْرِفُهٗ بِاسْمِهٖ وَنَسَبِهٖ وَكَذَا الْجَوَابُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ لِلْوَجْهِ الثَّانِيْ، وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَنْدَفِعُ، لِأَنَّهٗ أَثْبَتَ بِبَيِّنَتِهٖ أَنَّ الْعَيْنَ وَصَلَ اِلَيْهِ مِنْ جِهَةِ غَيْرِهٖ حَيْثُ

عَرَفَهُ الشُّهُوْدُ بِوَجْهِهٖ، بِخِلَافِ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ فَلَمْ يَكُنْ يَدُهٗ يَدَ خُصُوْمَةٍ وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ، وَالْمُدَّعِيْ هُوَ الَّذِيْ أَضَرَّ بِنَفْسِهٖ حَيْثُ نَسِيَ خَصْمَهٗ أَوْ أَضَرَّ شُهُوْدُهٗ دُوْنَ الْمُدَّعٰى عَلَيْهِ، وَهٰذَا الْمَسْئَلَةُ مُخَمَّسَةٌ كِتَابِ الدَّعْوٰى وَذَكَرْنَا الْأَقْوَالَ الْخَمْسَةَ:

ترجمہ: اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ فلاں غائب نے یہ چیز میرے پاس ودیعت رکھی ہے یا اسے میرے پاس رہن رکھا ہے یا میں نے یہ چیز اس سے غصب کی ہے اور مدعیٰ علیہ نے اس پر بینہ قائم کر دیا تو اس کے اور مدعی کے مابین کوئی خصومت نہیں ہے، اور ایسے ہی جب اس نے یہ کہا کہ یہ چیز فلاں غائب نے مجھے اجارہ پر دی ہے اور اس نے بینہ قائم کر دیا، کیوں کہ اس نے بینہ سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے، ابن شبرمہ فرماتے ہیں کہ خصومت مندفع نہیں ہوگی، کیوں کہ غائب کی طرف سے خصم نہ ہونے کی وجہ سے غائب کے لیے ملک ثابت کرنا متعذر ہے اور خصومت کا دفع ہونا اسی پر مبنی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ بینہ دو چیزوں کا متقاضی ہے۔ (۱) غائب کے لیے ملک کا ثابت ہونا اور اس میں کوئی خصم نہیں ہے، اس لیے غائب کے لیے ملکیت ثابت نہیں ہوگی (۲) مدعی کی خصومت کا دفع ہونا اور وہ اس میں خصم ہے اس لیے یہ ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ عورت کو منتقل کرنے کے وکیل کی طرح ہے اور عورت کے طلاق پر بینہ قائم کرنے کی طرح ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں، اور بینہ قائم کیے بغیر خصومت دفع نہیں ہوگی جیسا کہ ابن ابی لیلیٰ نے کہا ہے، کیوں کہ وہ اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہو چکا ہے، اور وہ اپنے اقرار سے یہ چاہتا ہے کہ اس پر جو حق واجب ہے اسے پھیر دے لہٰذا حجت کے بغیر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جیسے اگر کسی نے اپنے ذمے سے دوسرے کے ذمے میں دین منتقل ہونے کا دعویٰ کیا۔

امام ابو یوسفؒ نے اخیر میں فرمایا کہ اگر قابض شخص نیک ہو تو حکم وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے، لیکن اگر وہ حیلہ کرنے میں مشہور ہو تو اس سے خصومت مندفع نہیں ہوگی، کیوں کہ لوگوں میں جو حیلہ باز ہوتا ہے وہ کبھی مسافر کو اپنا سامان دیدیتا ہے تاکہ وہ مسافر اس کے پاس وہ سامان ودیعت رکھ دے اور اس پر گواہ قائم کر دے اور اس طرح وہ دوسرے کا حق باطل کرنے کے لیے حیلہ کرتا ہے ،لہٰذا جب قاضی اسے مُتّہم سمجھے گا تو وہ اس کی حجت قبول نہیں کرے گا۔

اور اگر گواہوں نے کہا کہ اس شخص (قابض) کے پاس ایک ایسے شخص نے ودیعت رکھی ہے جسے ہم نہیں پہچانتے تو اس سے خصومت مندفع نہیں ہوگی، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ ودیعت رکھنے والا ہی مدعی ہو اور اس لیے کہ قابض نے مدعی کو کسی معین شخص کی طرف احالہ نہیں کیا ہے تاکہ مدعی کے لیے اس کا پیچھا کرنا ممکن ہو سو اگر خصومت مندفع ہو گئی تو اس سے مدعی کا نقصان ہوگا۔

اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم مُودِع کو اس کی صورت سے پہچانتے ہیں لیکن اس کے نام اور نسب سے نہیں جانتے تو بھی علتِ ثانیہ کی وجہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہی حکم ہے، اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں خصومت دفع ہو جائے گی، کیوں کہ قابض نے اپنے بینہ سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ مالِ عین اسے دوسرے کی جہت سے پہنچا ہے اس لیے کہ گواہ اسے صورت سے پہچانتے ہیں، برخلاف پہلی صورت کے۔

لہٰذا اس کا قبضہ قبضۂ خصومت نہیں ہوا اور یہی مقصود ہے۔ اور مدعی نے اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کیوں کہ وہ اپنے مدعیٰ علیہ

کو بھول ہو گیا ہے یا اس کے گواہوں نے اسے ضرر نہیں پہنچایا ہے۔ اور کتاب الدعویٰ میں یہ مسئلہ مخمسہ کے نام سے مشہور ہے اور ہم نے پانچوں اقوال ذکر کر دیے ہیں۔

اللغاتُ:

﴿أودعنیه﴾ یہ میرے پاس امانت رکھوائی ہے۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا۔ ﴿آجرنیه﴾ یہ مجھے کرائے پر دی ہے۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿تندفع﴾ ختم ہو جائے گی، ہٹ جائے گی۔ ﴿یحوّل﴾ پھیر دے، تبدیل کر دے۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔

مدعا علیہ کا مقبوضہ شے کے بارے میں نیا دعویٰ کر کے بینہ قائم کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے قبضہ میں کوئی غلام ہو اور دوسرا شخص اس غلام کے متعلق یہ دعویٰ کرے کہ میں اس کا مالک ہوں اور اس پر قابض اور مدعیٰ علیہ یہ کہدے کہ یہ غلام فلاں شخص کا ہے وہ غائب ہے اور اس نے اسے میرے پاس ودیعت رکھا ہے یا اس نے بطور رہن میرے پاس اسے چھوڑا ہے یا یہ کہدے کہ میں نے فلاں غائب سے اسے غصب کیا ہے یا اس نے مجھے اجارہ میں دیا ہے اور اپنے قول پر مدعیٰ علیہ بینہ بھی پیش کر دے تو ان تمام صورتوں میں سے ہر ہر صورت میں مدعیٰ علیہ ہی کا بینہ مقبول ہوگا اور اس کے اور مدعی کے درمیان کوئی مخاصمت نہیں ہوگی، کیوں کہ مدعیٰ علیہ نے اپنے بینہ سے ثابت کر دیا ہے کہ اس کا قبضہ قبضۂ خصومت نہیں ہے اس لیے وہ مدعی کا خصم بھی نہیں ہوگا اور نہ ہی ان صورتوں میں مدعی کی کوئی بات سنی جائے گی۔

ابن شبرمہ فرماتے ہیں کہ ہر ہر صورتِ مسئلہ میں مدعیٰ علیہ مدعی کا خصم ہوگا اور مدعیٰ علیہ کے بینہ پیش کرنے کے باوجود خصومت مندفع نہیں ہوگی، کیوں کہ قابض اور مدعیٰ علیہ نے بینہ کے ذریعے غائب کے لیے ملکیت ثابت کی ہے اور یہ اقرار کیا ہے کہ یہ غلام فلاں غائب کا ہے، حالانکہ غائب کے لیے اثبات ملکیت کے واسطے خصم ہونا ضروری ہے اور صورتِ مسئلہ میں مدعیٰ علیہ غائب کا خصم نہیں ہے، اس لیے غائب کے لیے ملکیت کا اثبات متعذر ہے اور چونکہ مدعیٰ علیہ اور قابض کا خصم نہ ہونا غائب کے حق میں اثباتِ ملکیت پر موقوف اور مبنی تھا اور غائب کے لیے ملکیت کا اثبات متعذر ہو چکا ہے، لہٰذا مدعیٰ علیہ کا خصم نہ ہونا بھی متعذر ہوگا اور وہ مدعی کے لیے خصم ہو جائے گا۔

قلنا الخ صاحبِ ہدایہ علیہ الرحمہ ابن شبرمہ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قابض اور مدعیٰ علیہ نے جو بینہ پیش کیا ہے وہ دو چیزوں کا متقاضی ہے (۱) غائب کے لیے ملکیت کا ثبوت، لیکن چونکہ اس سلسلے میں غائب کا کوئی خصم نہیں ہے اس لیے غائب کے لیے ملکیت ثابت نہیں ہوگی (۲) بینہ کا دوسرا مقتضیٰ یہ ہے کہ قابض سے مدعی کی خصومت دور ہو جائے اور اس سلسلے میں خود مدعیٰ علیہ خصم ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگی اور قابض سے (جو مدعیٰ علیہ بھی ہے) مدعی کی خصومت دور ہو جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک غائب شخص کی طرف سے کوئی آدمی اس بات کا وکیل ہوا کہ وہ اُس کی بیوی کو اس کے غائب شوہر تک پہنچادے گا، لیکن جب وہ شخص اس عورت کے پاس گیا تو عورت نے اس بات پر بینہ پیش کر دیا کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے تو اس بینہ سے اگرچہ فی الحال طلاق کا ثبوت نہیں ہوگا لیکن وکیل جو مقصد لیکر آیا ہے اس پر پانی پھر جائے گا اور وہ عورت کو ''ٹس سے مس'' نہیں کر سکے گا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مدعیٰ علیہ کے پیش کردہ بینہ سے اگرچہ غائب کے لیے مذکورہ غلام میں ملکیت ثابت نہیں ہوگی، لیکن

اس سے خصومت دور ہو جائے گی اور وہ مدعی کا خصم نہیں ہوگا۔

ولا تندفع بدون اقامۃ البینۃ کما قال ابن أبي لیلیٰ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ابن ابی لیلیٰؒ کے یہاں مدعیٰ علیہ نے جب یہ اقرار کرلیا کہ یہ غلام فلاں غائب شخص کا ہے تو محض اس کے اقرار سے خصومت دور ہو جائے گی اور دفعِ خصومت کے لیے بینہ اور دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ نے غائب کی ملکیت کا اقرار کرلیا ہے اور اقرار بذاتِ خود مُثبت ہے لہٰذا غائب کے لیے ملکیت ثابت کرنے کے واسطے اور مدعیٰ علیہ سے خصومت دور کرنے کے لیے اب مزید کسی بینہ یا برہان کی ضرورت نہیں ہے، صاحب ہدایہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مدعیٰ علیہ جب تک اس بات پر بینہ نہیں پیش کرے گا کہ اس کے قبضے میں جو غلام ہے وہ فلاں غائب کا ہے اس وقت تک نہ تو غائب کے لیے ملکیت ثابت ہوگی اور نہ ہی مدعیٰ علیہ سے خصومت دفع ہوگی، اس لیے کہ قابض (مدعیٰ علیہ) اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہو چکا ہے اور اپنے زبانی اقرار سے وہ یہ چاہ رہا ہے کہ مدعی کا جو حق بہ ظاہر اس کے ذمے لازم ہے اسے اپنے آپ سے ٹال دے اور غائب کے سرڈال دے اور چونکہ اپنے اقرار میں وہ متہم ہے اور متہم کا اقرار حجت کے بغیر مقبول اور معتبر نہیں ہوتا، اس لیے بینہ قائم کیے بغیر نہ تو غائب کے لیے غلام میں ملکیت ثابت ہوگی اور نہ ہی اس سے خصومت دور ہوگی۔

وقال أبو یوسف رَحمَۃُ اللہِ عَلَیۡہِ الخ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اخری قول یہ ہے کہ اگر قابض اور مدعیٰ علیہ نیک اور صالح ہو تو بینہ پیش کرنے سے اس کے ذمے سے خصومت دور ہو جائے گی، اور اگر قابض عیار و مکار اور حیلہ باز ہو تو بینہ قائم کرنے کے بعد بھی اُس سے خصومت دور نہیں ہوگی جیسا کہ ابن شبرمہ نے فرمایا ہے، اس لیے کہ جو شخص حیلہ باز ہوتا ہے وہ دوسروں کے حقوق باطل کرنے کے لیے اپنا مال کسی مسافر کو دیدیتا ہے اور پھر وہ اور مسافر دونوں ساز باز کر لیتے ہیں اور مسافر علی الاعلان چند لوگوں کو گواہ بنا کر وہ مال اسی حیلہ باز کے پاس ودیعت رکھدیتا ہے اور اس طرح حیلہ گر اپنی چالبازی سے لوگوں کے حقوق ضائع کرتا ہے، اب ظاہر ہے کہ جب قاضی اس کی مکاری جان لے گا تو وہ ایک نہیں ایک لاکھ بینہ بھی پیش کردے لیکن قاضی اس کی بات نہیں مانے گا، یہ حکم اس وقت ہے جب گواہوں نے مسافر کا نام ونسب بیان کردیا ہے۔ لیکن اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس شخص (یعنی قابض) کے پاس ایک آدمی نے یہ مال ودیعت تو رکھا ہے لیکن ہم نہ تو اس کا نام جانتے ہیں اور نہ ہی اس کے حسب نسب سے واقف ہیں تو اس صورت میں بھی خصومت دور نہیں ہوگی، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ مودِع ہی مدعی ہو اور گواہ اسے نہ پہچانتے ہوں اور پھر قابض نے مدعی کو کسی معین آدمی کی طرف حوالہ بھی نہیں کیا ہے کہ مدعی اس کی تلاش میں لگ جائے اور اسے ڈھونڈ نکالے، اب اگر اس صورت میں ہم نے قابض سے خصومت کو دور کردیا تو مدعی کا نقصان ہوگا اس لیے اس صورت میں بھی خصومت دور نہیں ہوگی۔

اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ بھائی ہم مودِع کو شکل وصورت سے تو پہچانتے ہیں لیکن اس کا نام اور نسب نہیں جانتے تو بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں خصومت دور نہیں ہوگی کیوں کہ اس صورت میں بھی مدعی کے لیے مودِع کا پیچھا کرنا ممکن نہیں ہے اور خصومت دور کرنے میں اس کا نقصان ہے۔ البتہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس صورت میں خصومت دور ہو جائے گی، اس لیے کہ قابض نے گواہوں کے ذریعے یہ بات ثابت کردی ہے کہ مدعی مودِع نہیں ہے اور مدعی کے علاوہ کسی دوسرے کے ذریعے وہ مال مدعیٰ علیہ اور قابض کو ملا ہے اور اس دوسرے شخص کو گواہ صورت سے پہچانتے بھی ہیں اس لیے اس صورت میں خصومت مندفع ہو جائے گی، لیکن

پہلی صورت میں خصومت دور نہیں ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں کسی غیر کی نہ تو شناخت ممکن ہے اور نہ ہی غیر کی طرف سے مدعی علیہ کے لیے مال کی وصولیابی ثابت ہے۔ بہر حال دوسری صورت میں (یعنی جب مدعی علیہ کے گواہوں نے یہ کہہ دیا ہو کہ ہم مودِع کو شکل وصورت سے جانتے ہیں) مدعیٰ علیہ کا قبضہ قبضۂ خصومت نہیں ہوا بلکہ قبضۂ حفاظت ہوا اور دفع خصومت کے لیے یہی مقصود بھی ہے اور خصومت کے دفع ہونے سے جو مدعی کو ضرر پہنچ رہا ہے تو اس کا ذمہ دار خود مدعی ہے، کیوں کہ اس نے مدعیٰ علیہ کو بھلا دیا، یا پھر مدعیٰ علیہ کے گواہوں نے گول مول کر کے اسے ضرر پہنچا دیا، لیکن اس میں مدعیٰ علیہ کا کوئی قصور نہیں ہے، اس لیے کہ مدعی کو ضرر پہنچانے میں اس کا ہاتھ نہیں ہے۔

وھذہ المسئلة الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ کتاب الدعویٰ میں یہ مسئلہ مخمسہ کے نام سے مشہور ہے اور ابن شبرمہ، ابن ابی لیلیٰ، امام ابو یوسفؒ، امام محمد اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو ملا کر کل پانچ اقوال ہم نے بیان کر دیا ہے۔

وَإِنْ قَالَ ابْتَعْتُهُ مِنَ الْغَائِبِ فَهُوَ خَصْمٌ، لِأَنَّهُ لَمَّا زَعَمَ أَنَّ يَدَهُ يَدُ مِلْكٍ اعْتَرَفَ بِكَوْنِهِ خَصْمًا، وَإِنْ قَالَ الْمُدَّعِي غَصَبْتَهُ مِنِّي أَوْ سَرَقْتَهُ مِنِّي لَا تَنْدَفِعُ الْخُصُوْمَةُ وَإِنْ أَقَامَ ذُوالْيَدِ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْوَدِيْعَةِ، لِأَنَّهُ إِنَّمَا صَارَ خَصْمًا بِدَعْوَى الْفِعْلِ عَلَيْهِ لَا بِيَدِهِ، بِخِلَافِ دَعْوَى الْمِلْكِ الْمُطْلَقِ، لِأَنَّهُ خَصْمٌ فِيْهِ بِاعْتِبَارِ يَدِهِ حَتّٰى لَا تَصِحُّ دَعْوَاهُ عَلٰى غَيْرِ ذِي الْيَدِ، وَيَصِحُّ دَعْوَى الْفِعْلِ:

ترجمہ: اور اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے اسے غائب شخص سے خریدا ہے تو وہ خصم ہوگا، کیوں کہ جب اس نے یہ اقرار کر لیا کہ اس کا قبضہ قبضۂ ملک ہے تو اس نے اپنے آپ کے خصم ہونے کا اقرار کر لیا۔ اور اگر مدعی نے کہا تو نے مجھ سے یہ غلام غصب کیا ہے یا مجھ سے چرایا ہے تو مدعیٰ علیہ سے خصومت دور نہیں ہوگی اگر چہ وہ ودیعت پر بینہ قائم کر دے، کیوں کہ وہ دعویٔ فعل کی وجہ سے خصم ہو گیا ہے، برخلاف ملکِ مطلق کے دعوے کے، اس لیے کہ اس میں اپنے قبضہ کی وجہ سے مدعیٰ علیہ خصم ہے یہاں تک کہ غیر قابض پر ملکِ مطلق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور فعل کا دعوی صحیح ہے۔

اللغات:

﴿ابتعتہ﴾ میں نے یہ خریدا ہے۔ ﴿خصم﴾ جھگڑے کا ایک فریق۔ ﴿سرقتہ﴾ تو نے یہ چوری کیا ہے۔ ﴿ودیعة﴾ امانت۔

مدعا علیہ کا مقبوضہ شے کے بارے میں نیا دعویٰ کر کے بینہ قائم کرنا:

مسئلہ یہ ہے اگر مدعی کے دعوے پر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے اس غلام کو فلاں غائب سے خریدا ہے تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ خصم ہو جائے گا اور قاضی مدعی کے دعوے کی سماعت کرے گا، کیوں کہ جب مدعیٰ علیہ نے یہ اقرار کر لیا کہ میں اس غلام پر مالکانہ طور پر قابض ہوں تو گویا اس نے اپنے خصم ہونے کا بھی اقرار کر لیا اس لیے وہ خصم ہو جائے گا۔

اور اگر مدعی نے مدعیٰ علیہ سے کہا کہ تم نے یہ غلام مجھ سے غصب کیا ہے یا میرے پاس سے چوری کیا ہے تو بھی مدعیٰ علیہ خصم ہوگا اور اگر وہ ودیعت پر بینہ قائم کر دے اور بینہ سے یہ ثابت کر دے کہ فلاں شخص نے اس کے پاس یہ غلام بطور ودیعت رکھا ہے تو

بھی خصومت دور نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں مدعیٰ علیہ اس وجہ سے خصم ہوا ہے کہ اس پر فعلِ غصب یا فعلِ سرقہ کا دعویٰ ہے اور یہاں وہ اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم نہیں ہے، لہٰذا جب فعل کی وجہ سے وہ خصم ہے تو ظاہر ہے کہ خصومت دور نہیں ہوگی۔

اس کے برخلاف ملکِ مطلق کا جو دعویٰ ہوتا ہے اور مدعیٰ علیہ جب یہ کہتا ہے کہ میں اس کا مالک ہوں تو اس میں وہ قبضہ کی وجہ سے خصم ہوتا ہے نہ کہ فعل کی وجہ سے، اسی لیے غیر قابض پر ملکِ مطلق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے جب کہ فعلِ غصب یا فعلِ سرقہ کا دعویٰ غیر قابض پر بھی درست اور جائز ہے۔

وَإِنْ قَالَ الْمُدَّعِي سُرِقَ مِنِّي وَقَالَ صَاحِبُ الْيَدِ أَوْ دَعَنِيْهِ فُلَانٌ وَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ لَمْ تَنْدَفِعِ الْخُصُوْمَةُ، وَهٰذَا قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، وَهٰذَا اسْتِحْسَانٌ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ تَنْدَفِعُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَدَّعِ الْفِعْلَ عَلَيْهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ غُصِبَ مِنِّي عَلٰى مَالَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَلَهُمَا أَنَّ ذِكْرَ الْفِعْلِ يَسْتَدْعِي الْفَاعِلَ لَا مَحَالَةَ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ هُوَ الَّذِيْ فِيْ يَدِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُعَيِّنْهُ دَرْءً لِلْحَدِّ شَفَقَةً عَلَيْهِ وَإِقَامَةً لِحِسْبَةِ السَّتْرِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ سَرَقْتَ، بِخِلَافِ الْغَصْبِ، لِأَنَّهُ لَا حَدَّ فِيْهِ وَلَا يَحْتَرِزُ عَنْ كَشْفِهِ:

ترجمه: اور اگر مدعی نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس سے چوری ہوئی ہے اور قابض نے کہا فلاں شخص نے اسے میرے پاس ودیعت رکھا ہے اور بینہ بھی قائم کر دیا تو خصومت دور نہیں ہوگی، اور یہ حضرات شیخین رحمہما اللہ کا قول ہے اور استحسان ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خصومت دور ہو جائے گی، کیوں کہ مدعی نے قابض پر فعل کا دعویٰ نہیں کیا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مدعی نے کہا کہ میرے پاس سے یہ چیز غصب کی گئی ہے اور اس کا کوئی غاصب نہیں بتلایا۔ حضرات شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ فعل فاعل کا متقاضی ہوتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ جس کے پاس وہ چیز ہے وہی چور ہو لیکن مدعی نے از راہِ شفقت حد دور کرنے کے لیے اسے متعین نہیں کیا اور پردہ پوشی کا ثواب پیش نظر رکھا، لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ مدعی نے قابض سے کہا تو نے چوری کی ہے۔ برخلاف غصب کے کیوں کہ اس میں حد نہیں ہے، اس لیے مدعی اس کے اظہار سے گریز نہیں کرے گا۔

اللغات:

﴿سرق منّی﴾ میرے ہاں سے چوری ہو گیا ہے۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿أودعنی﴾ میرے پاس امانت رکھوایا ہے۔
﴿درء﴾ ہٹانا، دور کرنا۔ ﴿حسبة﴾ نیکی کا گمان کرنا۔

مدعا علیہ کا مقبوضہ شے کے بارے میں نیا دعویٰ کر کے بینہ قائم کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ فلاں چیز جو مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے وہ میرے پاس سے چوری ہو گئی ہے، لیکن اس نے یہ نہیں کہا کہ تم نے اسے چرایا ہے اور مدعیٰ علیہ نے یہ کہا کہ فلاں غائب نے یہ چیز میرے پاس ودیعت رکھی ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کر دیا تو حضرات شیخین رحمہما اللہ کے یہاں خصومت دور نہیں ہوگی اور مدعیٰ علیہ مدعی کا خصم ہوگا اور یہی استحسان بھی ہے۔ جب کہ امام محمد کے یہاں خصومت دور ہو جائے گی اور یہی قیاس ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی نے مطلق چوری کا دعویٰ کیا ہے

اور قابض اور مدعیٰ علیہ پر فعل سرقہ کا دعویٰ نہیں کیا ہے اس لیے اس کا یہ دعویٰ باطل ہے اور ظاہر ہے کہ جب مدعیٰ علیہ پر مدعی نے دعویٰ ہی نہیں کیا ہے تو وہ اس کا خصم بھی نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہوگا جائے گا جیسے مدعی نے کہا کہ فلاں چیز میرے پاس سے غصب کرلی گئی، لیکن اس نے غاصب کا نام نہیں لیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی قابض خصم نہیں ہوگا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی قابض خصم نہیں ہوگا اور خصومت مندفع ہو جائے گی۔

حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ بھائی جب چوری ہوئی ہے تو یہ بات طے شدہ ہے کہ کوئی چور ضرور ہے، کیوں کہ فاعل کے بغیر کسی بھی فعل کا تصور ممکن ہی نہیں ہے اور مخفی مقامات پر ظاہر حال کو شاہد بنایا جاتا ہے، للہذا صورتِ مسئلہ میں بھی چونکہ فاعل کا پتہ نہیں ہے اس لیے مسروقہ شئی جس کے قبضے میں ہوگی ظاہر حال کے مطابق وہی چور ہوگا اور اس کا ظاہری قبضہ اسے خصم بنائے گا اس لیے اس صورت میں خصومت دور نہیں ہوگی۔

رہا یہ سوال کہ پھر مسروق منہ اور مدعی نے اسے متعین کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے مدعی نے بر بنائے شفقت چور کا نام نہ لیا ہو تا کہ اس پر حد نہ جاری ہو اور ثواب حاصل کرنے کے لیے اس نے چور کی پردہ دری سے گریز کیا ہو اور صرف چوری کا تذکرہ کر کے دعویٰ کیا ہو، للہذا اس کا دعویٰ کرنا اس کے سَرَقْتَ تم نے چوری کی ہے کہنے کے درجے میں ہوگا اور سَرَقْتَ کہنے کی صورت میں خصومت دور نہیں ہوتی اس لیے صورت مسئلہ میں بھی خصومت دور نہیں ہوگی، اس کے برخلاف غصب کا معاملہ ہے تو چونکہ غصب میں کوئی حد نہیں ہے اس لیے غصب کی صورت میں مدعی براہ راست غصبتہ مني کہدے گا اور غصب کے اظہار سے گریز نہیں کرے گا، للہذا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا سرقہ کو غصب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

وَإِذَا قَالَ الْمُدَّعِي اِبْتَعْتُهُ مِنْ فُلَانٍ وَقَالَ صَاحِبُ الْيَدِ أَوْدَعَنِيْهِ فُلَانٌ ذٰلِكَ سَقَطَتِ الْخُصُوْمَةُ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ، لِأَنَّهُمَا لَمَّا تَوَافَقَا عَلٰى أَنَّ أَصْلَ الْمِلْكِ فِيْهِ لِغَيْرِ فَيَكُوْنُ وُصُوْلُهَا اِلٰى ذِي الْيَدِ مِنْ جِهَتِهِ فَلَمْ تَكُنْ يَدُهُ يَدَ خُصُوْمَةٍ اِلَّا أَنْ يُقِيْمَ الْبَيِّنَةَ أَنَّ فُلَانًا وَكَّلَهُ بِقَبْضِهِ، لِأَنَّهُ أَثْبَتَ بِبَيِّنَتِهِ كَوْنَهُ أَحَقُّ بِإِمْسَاكِهَا:

ترجمہ: اور جب مدعی نے کہا کہ میں نے یہ سامان فلاں سے خریدا ہے اور قابض کہتا ہے کہ اسی فلاں نے یہ سامان میرے پاس ودیعت رکھا ہے تو خصومت ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ جب دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اس میں اصل ملکیت دوسرے کی ہے تو قابض کے پاس اس کا پہنچنا اسی دوسرے کی طرف سے ہوگا اور اس کا قبضہ قبضۂ خصومت نہیں ہوگا الّا یہ کہ وہ اس بات پر بینہ قائم کردے کہ فلاں نے اسے اس چیز پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے، اس لیے کہ (اب) اس نے اپنے بینہ سے یہ ثابت کردیا کہ وہ اسے روکنے کا زیادہ حق دار ہے۔

اللغات:

﴿ابتعتهٗ﴾ میں نے اس کو خریدا ہے۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿أودعنیه﴾ یہ مجھے امانت رکھوایا ہے۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا۔
﴿بینة﴾ گواہی، شواہد۔

مدعا علیہ کا مقبوضہ شے کے بارے میں نیا دعویٰ کر کے بینہ قائم کرنا:

صورتِ مسئلہ تو بالکل واضح اور آسان ہے جس کی مختصر سی تشریح یہ ہے کہ اگر مثلاً نعمان کسی چیز پر قابض ہو اور سلمان یہ دعویٰ کردے کہ نعمان جس چیز پر قابض ہے وہ میری ہے اور میں نے اسے سعدان سے خریدا ہے اور قابض یعنی مدعیٰ علیہ یہ کہے کہ سعدان ہی نے یہ سامان میرے پاس ودیعت رکھا ہے تو اس صورت میں قابض مدعیٰ علیہ نہیں ہوگا اور بینہ اور حجت کے بغیر خصومت ساقط ہو جائے گی اور قابض کو اس امر پر بینہ پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہوگی کہ یہ سامان میرے پاس بطور ودیعت رکھا ہوا ہے، کیوں کہ مدعی بھی اسی شخص سے وہ سامان خریدنے کا دعویٰ کر رہا ہے جس کو قابض مودِع بتا رہا ہے اور اس حوالے سے وہ دونوں اس بات پر متفق ہو گئے ہیں کہ یہ سامان دوسرے کی ملک ہے اور اسی دوسرے کے ذریعے قابض کے پاس پہنچا ہے لہٰذا قابض کا اس سامان پر جو قبضہ ہے وہ قبضۂ خصومت نہیں ہے اس لیے خصومت دفع کرنے کے لیے کسی برہان اور بینہ کی ضرورت نہیں پیش آئے گی۔

ہاں اگر مدعی یہ دعویٰ کرے کہ میں فلاں کی طرف سے مذکورہ سامان پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور وہ اپنے دعوے کو بینہ اور دلیل سے مستحکم بھی کردے تو اس صورت میں اس کا دعویٰ معتبر ہوگا اور اسے مذکورہ سامان پر قبضہ کرنے کا حکم دیدیا جائے گا، کیوں کہ اب اس نے یہ ثابت کردیا ہے کہ وہ اس سامان پر قبضہ کرنے اور اسے روکنے کا زیادہ مستحق ہے۔ **فقط واللہ أعلم و علمه اتم**

الحمدللہ آج مورخہ ۱۴ جمادی الاوّل ۱۴۲۹ھ مطابق ۲۰ مئی ۲۰۰۸ء بروز منگل بعد نماز ظہر احسن الہدایہ کی یہ جلد اختتام پزیر ہوئی

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ، وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ،

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّصَحْبِهٖ أَجْمَعِيْنَ .